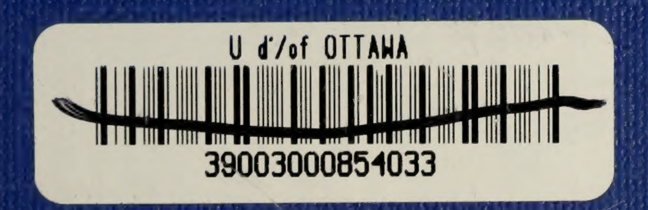

U d'/of OTTAWA
39003000854033



ESSAIS

DE CRITIQUE ET D'HISTOIRE

DE PHILOSOPHIE

DU MÊME AUTEUR

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

Étude sur les origines et la nature du Zohar, *précédé d'une étude sur les origines de la Kabbale.* 1901. 1 volume in-8° . . 7 fr. 50

ESSAIS

DE CRITIQUE ET D'HISTOIRE

DE PHILOSOPHIE

PAR

S. KARPPE

Docteur ès lettres.

PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—

1902

ESSAIS DE CRITIQUE

ET

D'HISTOIRE DE PHILOSOPHIE

PHILON ET LA PATRISTIQUE.

Philon d'Alexandrie — Philon le Juif — est incontestablement celui des philosophes grecs qui a eu l'action la plus immédiatement déterminante sur la forme première de la dogmatique chrétienne et sur toute la période qu'on est convenu de grouper sous le nom de Patristique.

Placé en quelque sorte à cheval sur l'époque de genèse du christianisme (il est né en 25 av. J.-C. et mort postérieurement à 40 ap. J.-C.), il a en outre ce caractère particulier d'être juif et juif hellénisant. Comme juif il retient tous les éléments orientaux issus de l'Ancien Testament, des Apocryphes, de la littérature homilétique, qui vont imprimer leur marque à la religion naissante ; comme hellénisant, il retient la culture littéraire et philosophique des Grecs, de sorte qu'il constitue par sa personne une fusion vivante de l'Orient et de l'Occident.

Sans doute il existe avant lui des personnalités de même genre et il n'est lui-même qu'un aboutissant

d'une longue suite de culture à la fois juive et hellénique; mais tandis que jusqu'à lui les éléments en présence demeurent à l'état de matériaux épars, ils se ramassent en lui en une forme homogène, vivante. Sans être un créateur de premier ordre, cet esprit est assez puissant et nourri assez fortement de la discipline de Platon, d'Aristote et des Stoïciens pour qu'il arrive à coordonner tous les éléments discordants et à constituer une œuvre assez forte pouvant et devant s'imposer à la forme nouvelle de croire et de penser.

Nous n'avons pas l'intention ici de déterminer exactement quelle est la part précise de Philon dans la formation de la dogmatique chrétienne. C'est là une question très difficile, peut-être pour le moment insoluble parce que dans cette première concrétion du christianisme nous ne sommes pas en présence de documents qui soient suffisamment éclaircis par la critique. Ce que nous tenons à dire pour éclairer la suite de cette étude, c'est que Philon et le christianisme ont pour trait commun l'idée également nouvelle d'un être intermédiaire entre Dieu et l'univers, non plus seulement sous la forme abstraite de l'idée platonicienne, mais sous la forme concrète d'une personne. Il est vrai que Philon flotte encore beaucoup entre la conception attributive et la conception substantielle de son Logos ou de ses Logoi ; mais cela n'empêche pas que cette conception du Logos-médiateur-paraclet influe fortement sur le christianisme. La meilleure des preuves c'est que ce flottement même se reflète dans l'Eglise primitive sous la forme du monarchianisme et de l'arianisme. Et si Philon, si, en général, la doctrine d'un Logos incarné est en opposition

directe avec la conception platonicienne de l'impureté de la matière, de l'abîme qui sépare l'esprit de la matière, il n'en est pas moins vrai cependant que c'est le Logos philonien qui est à la racine du Verbe chrétien.

Ensuite Philon et le christianisme ont en commun la conception de l'état de péché de la race humaine et la conception du devoir qui lui incombe de se libérer de ce péché.

Ces deux conceptions philoniennes sont fondamentales dans le christianisme à sa naissance, elles en sont des éléments organiques, constitutifs. Quoique le Logos philonien incline plus vers la conception panthéistique, tandis que le Verbe du Nouveau Testament demeure sur le terrain théiste, quoique le Dieu philonien soit en quelque sorte plus près des dieux du paganisme, tandis que le Dieu du Nouveau Testament est le Dieu vivant, personnel, concret de l'Ancien Testament, néanmoins Philon a laissé une trace profonde, ineffaçable dans la formation même du dogme chrétien.

Mais encore une fois — et ces généralités dites — nous ne voulons pas établir avec précision le départ entre ce qui dans l'Eglise primordiale revient et ne revient pas à Philon, nous nous proposons de ramasser dans cette étude chez les représentants de la Patristique ultérieure, dans les écrits nettement établis de l'Eglise grecque et de l'Eglise latine, ce qui ressemble à Philon et ce qui dérive directement de lui.

Tout d'abord — et soit dit une fois pour toutes — il existe entre ces écrits et Philon une parenté formelle et extérieure dans l'interprétation allégorique. Nous pourrions en trouver les applications à chaque page de saint

Paul, des synoptiques, de saint Jean, de Clément d'Alexandrie, d'Origène, d'Eusèbe, d'Ambroise, de saint Jérôme. Mais pour les relever il nous faudrait entrer dans des explications philologiques très spéciales et d'une subtilité souvent inaccessible à notre langue. Nous nous attacherons donc surtout aux doctrines, nous réservant cependant de noter aussi chemin faisant certaines similitudes de méthode.

Prenons en premier lieu les lettres de saint Paul.

Pour saint Paul comme pour Philon le péché est quelque chose d'adhérent à la nature de l'homme et le ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον de l'Épître aux Romains, 5, 12, vient en droite ligne de ce passage du *De vita Mos.*, II, 157 : παντὶ γεννητῷ..... παρ' ὅσον ἦλθεν εἰς γένεσιν συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστίν.

Mais l'un et l'autre admettent comme correctif que le péché n'est effectif, n'est compté à l'homme que du jour où il a été mis en possession d'une doctrine capable de repousser le mal. Le péché d'Adam et de ses descendants ne peut que suivre la connaissance du bien et du mal.

Philon et saint Paul appliquent aux premières pages de la Genèse le même symbolisme philosophique. Au λόγος de Philon correspond le νόμος de saint Paul. Philon dit (*Quod deus immut.*, I, 292) : « ἕως μὲν γὰρ ὁ θεῖος λόγος εἰς τὴν ψυχὴν ἡμῶν..... οὐκ ἀφῖκται πάντα αὐτῆς τὰ ἔργα ἀνυπαίτια » et saint Paul dit (Ep. aux Romains, 5, 13) : « ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται χωρὶς νόμου » et *ibid.*, 3, 20 « διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας.

Philon et saint Paul peignent avec des expressions

presque identiques la corruption des mœurs du paganisme. Philon (*De Abrah.*, II, 20, 21) : οὐ γὰρ μόνον θηλυμανοῦντες ἀλλοτρίους γάμους διέφθειραν ἀλλὰ καὶ ἄνδρες ὄντες ἄρρεσιν ἐπιβαίνοντες τὴν κοινὴν πρὸς τοὺς πάσχοντας οἱ δρῶντες φύσιν οὐκ αἰδούμενοι παιδοσπροροῦντες ἠλέγχοντο μὲν ἀτελῆ γονὴν σπείροντες » se retrouve à peu près dans l'Épître aux Romains, I, 27.

Pour l'un et l'autre (Cf. *De confus. ling.*, I, 424, et II Corinth., 3, 5) les conceptions et perceptions qui nous viennent de nous-mêmes sont incertaines et de Dieu seul nous peuvent venir des idées et des sensations vraies.

Pour l'un et l'autre la foi consiste en une faculté capable de rendre visible ce qui est invisible et le τά μὴ ὄντα ὢ ὄντα de l'Epître aux Romains, 4, 19 sqq. est l'analogue du παρεῖναι τὰ μὴ παρόντα de *De migr. Abrah.*, I, 442, analogie d'autant plus concluante que l'interprétation est adaptée au même passage (Genèse, 12, 1) de l'Ecriture. Pour saint Paul comme pour Philon le premier croyant est le patriarche Abraham et sa foi est appelée également par eux σασιλὶς ἀρετῶν.

Le fond de l'éthique paulinienne est l'antinomisme, c'est-à-dire le principe qui subordonne la loi à la foi et à l'amour, qui recommande à l'homme de s'élever au-dessus de la loi extérieure pour se pénétrer de volonté divine. Saint Paul (Ep. aux Rom., 2, 28, 29) renverse l'ancien rapport entre la loi extérieure ou culte à la loi intérieure ou amour. Eh bien ! cette éthique qui en se développant va devenir la morale chrétienne fait penser à Philon (*De mut. nom.*, I, 582) εἰ δὲ βούλει διανοίας κλῆρον τὸν θεὸν ἕλειν αὐτὸς πρότερον γενοῦ κλῆρος ἀξιόχρεως

αὐτοῦ γενήσῃ δὲ ἂν τοὺς χειροποι-ήτους καὶ ἑκουσίους ἅπαντας νόμους ἐκφύγῃς (Cf. *Quod omn. prob. lib.*, II, 452).

Philon appelle les hommes pieux κληρονόμοι θείων ἀγαθῶν (*Quis rer. div. hær.*, I, 482) et saint Paul à sa suite les appelle κληρονόμοι θεοῦ, héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ, si toutefois ils souffrent avec lui (Ep. aux Rom., 8, 17).

La doctrine de la création de deux Adams d'un ἄνθρωπος οὐράνιος, incorporel prototype et d'un Adam terrestre, ἄνθρωπος γήϊνος, ce dernier seul étant le père des générations humaines, doctrine qui a passé à de nombreuses écoles mystiques et qui appliquée au Christ par le christianisme dogmatique est appliquée à d'autres puissances supérieures par les Gnostiques et enfin à l'Adam Kadmon des Sefiroth par les Kabbalistes, cette doctrine se trouve pour la première fois dans Philon (*Leg. alleg.*, I, 49); après cela elle se retrouve dans la Première aux Corinthiens, 15, 45, sqq. sous une forme à peu près identique, à savoir la création d'un Adam céleste dans l'univers spirituel et d'un Adam terrestre dans l'univers matériel; chez l'un et l'autre, le premier Adam seul est créé à l'image de Dieu.

Notons encore la comparaison de celui qui fait effort, qui aspire vers un but, avec un coureur (I Corinth., 9, 24, 26) et qui semble empruntée à Philon (*De migr. Abrah.*, I, 456).

Nous pourrions multiplier les similitudes littéraires, exégétiques et autres, mais nous voulons nous borner là et nous renvoyons pour les comparaisons philologiques au travail de Loesner, *Observationes ad novum testamentum et Philone Alexandrino* (1777).

Passons à l'Epître de saint Jacques.

L'épître de saint Jacques semble être entièrement sous l'influence de Philon, au point qu'on pourrait l'attribuer sans craindre de se tromper beaucoup à un Juif hellénisant sorti de la discipline philonienne. On est frappé non seulement de la similitude du fond, mais de la similitude très adéquate d'un grand nombre d'images, comme celle de l'étincelle qui allume un grand feu (3,5; cf. Philon, *De migr. Abr.*, 407 A); l'image d'un miroir pour la contemplation de soi-même (I, 23, 24; cf. Philon. *ibid.*, 403 C); l'image de la source pour la parole jaillissant du sein de l'homme (3, 10, 11; cf. Philon, *De somn.*, 1240 E), la comparaison de celui qui flotte entre le bien et le mal avec la vague agitée par le vent (1, 6, cf. Philon, *De cherub.*, 110 B). Mais il y a mieux que des métaphores poétiques.

Tout d'abord la représentation de Dieu sous la forme d'une lumière pure. L'Épître appelle Dieu père des lumières πατὴρ τῶν φώτων (I, 13) comme Philon (*De op.*, cf. *m. p.* 6, D) l'appelle πηγὴ τῶν αἰσθητῶν ἀστέρων. De cette lumière ne peut sortir que le bien πᾶσα δόσις ἀγαθὴ (ép. saint Jacques, *ibid.*); cf. Phil. *De sacrif. Ab. et Cain.*, p. 138 E, ὁλόκηροι καὶ παντελεῖς αἱ τοῦ ἀγεννήτου δωρεαὶ πᾶσαι.

La tendance judaïque de l'épître met en valeur l'obéissance à la loi et subordonne dans une certaine mesure l'affranchissement du péché et la rédemption à l'accomplissement des œuvres. Philon, tout en appuyant davantage sur la nécessité de tuer les sens par l'ascétisme, ajoute cependant que l'ascétisme et même la foi ne sont rien sans les œuvres. Ainsi l'épître 2,14,

peut être comparée à Philon (*De congr. erud. grat.*, 430) ἡ γὰρ ἄνευ πράξεως θεωρία ψιλὴ οὐδὲν ὄφελος τοῖς ἐπιστήμασιν (cf. *De ebriet.*, III, 266), l'un est presque la copie de l'autre.

Ce qui est particulièrement caractéristique c'est la rencontre dans les deux auteurs de la conception que les vertus de l'âme humaine sont directement enfantées par Dieu. On peut comparer sous ce rapport ép. saint Jacques, 1,18 avec *De cherub.*, II, 147. L'âme humaine ne produit par elle-même aucun fruit véritable; la sagesse non plus n'est digne de ce nom que si elle vient de Dieu (cf. S. Jacques, 3, 15, ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη avec *De profug.*, p. 571 σοφία ἄνωθεν ὀμβρηθεῖσα ἀπ' οὐρανοὺ; cf. aussi S. Jacques, 1, 5 avec *De profug.*, p. 458, τῷ γὰρ ὄντι τὴν αἰθέριον σοφίαν ὁ θεὸς ταῖς εὐφυέσι καὶ φιλοθεάμοσιν ἄνωθιν ἐπιψεκάξει διανοίαις). —

Dans les *Synoptiques* certaines expressions indiquent clairement que nous sommes encore très près du judaïsme alexandrin, par exemple le fameux passage de saint Mathieu, 5, 6 : « Heureux ceux qui ont faim et soif de justice », avec le διψῶντες καὶ πεινῶντες καλοκαγαθίας de Philon (*De profug.*, I, 566; cf. *De judice*, II, 346).

La comparaison de l'esprit divin avec une colombe (Math., 3, 16) a sans doute sa première origine dans Gen., 1, 2 : « le souffle de Dieu planait sur les eaux ». A travers toute l'homilétique juive le souffle de Dieu couvrant les eaux est comparé à un oiseau couvant ses œufs; mais c'est dans Philon (*Quis rer. div. hær.*, I, 490; cf. I, 505) que l'assimilation est précisée et que nous trouvons la tourterelle comme image de la sagesse divine en soi, et la colombe comme image de la sagesse

divine incarnée dans l'homme : φιλέρημος γὰρ ἡ θεία σοφία διὰ τὸν μόνον θεὸν οὗ κτῆμά ἐστι ; ὁ γὰρ θεοῦ λόγος φιλέρημος ... ἄνω φοιτᾶν εἰθισμένος ἀεὶ ; cf. Math., 3, 16.

Le passage de saint Math., 5, 29, 30 : « que si ton œil droit te fait tomber, arrache-le et jette-le, car il vaut mieux pour toi qu'un de tes membres périsse que si ton corps tout entier s'en allait à la géhenne », est curieux à comparer avec Philon (*Quod det. pot. insid.*, I, 224) : διόπερ ἑλέσθαι ἄν μοι δοκοῦσιν οἱ μὴ τελείως ἀπαίδευτοι πεπηρῶσθαι μᾶλλον ἢ τὰ μὴ προσήκονθ' ὁρᾶν, κεκωφῶσθαι μᾶλλον ἢ βλαβερῶν ἀκούειν λόγων καὶ ἐκτετμῆσθαι γλῶσσαν ὑπὲρ τοῦ μηδὲν τῶν ἀρρήτων ἐκλαλῆσαι.

Le fameux mot de saint Mathieu, 7, 13 : « Entrez par la porte étroite, car la porte large et le chemin spacieux mènent à la perdition, car il y en a beaucoup qui y entrent, » rappelle presque textuellement les passages de *Leg. alleg.*, II, 236, et *De agric.*, III, 48.

L'antithèse de saint Math., 10, 39; cf. 16, 26 : « Celui qui aura conservé sa vie la perdra; mais celui qui aura perdu sa vie à cause de moi la retrouvera (cf. S. Marc, 8, 35; S. Luc, 17, 33; S. Jean, 12, 25) est toute philonienne (*De profug.*, I, 554 : ἐδίδαξε γὰρ με ὅτι καὶ ζῶντες ἔνιοι τεθνήκασι καὶ τεθνηκότες ζῶσι... τοὺς δὲ ἀστείους καὶ ἂν τῆς πρὸς σῶμα κοινωνίας διαζευχθῶσι ζῆν εἰς ἀεὶ ἀθανάτου Μοίρας ἐπιλαχόντας).

Saint Mathieu (11, 18, 19) exprime cette idée que la piété véritable, telle qu'elle apparut dans le Christ, n'a rien de sombre, mais qu'elle est gaie et de bonne humeur, que toutefois cet aspect n'est perçu que par les enfants de sagesse ; comparez ce passage à Philon (*De plant.*, I, 354) : λεκτέον ὅτι οὐ σκυθρωπὸν καὶ αὐχμηρὸν τό

τῆς σοφίας εἶδος... ἀλλ' ἔμπαλιν ἱλαρὸν καὶ γαλήνιζον μεστὸν γηθοσύνης καὶ χαρᾶς...

Si saint Mathieu dit (12, 35 ; cf. 15, 13) que le mal ne vient pas en nous du dehors, mais que nous avons en nous un θησαυρὸς πονηρός, on ne peut pas ne pas reconnaître ici le *De profug.*, I, 557 : ἐν ἡμῖν γὰρ αὐτοῖς οἱ τῶν κακιῶν εἰσι θησαυροί.

Relisons saint Math., 12, 46-50 : « Comme Jésus parlait encore au peuple, sa mère et ses frères qui étaient dehors demandèrent à lui parler. Et quelqu'un lui dit : Voilà ta mère et tes frères... Mais il répondit : Qui est ma mère et qui sont mes frères ? Puis, étendant sa main sur ses disciples il dit : Voici ma mère et mes frères ; car quiconque fera la volonté de mon Père qui est aux cieux c'est celui-là qui est mon frère et ma sœur et ma mère. »

Voyons maintenant le passage de Philon (*De vict. offer.*, II, 259). Saint Mathieu semble avoir appliqué au Christ l'idée philonienne : αἱ δὲ ἐκ προγόνων ἀφ' αἵματος αὗται λεγόμεναι συγγένειαι καὶ αἱ κατ' ἐπιγαμίας ἤ τινας ἄλλας ὁμοιοτρόπους αἰτίας οἰκειότητες ἀπορριπτέσθωσαν εἰ μὴ πρὸς τὸ αὐτὸ τέλος ἐπείγονται τὴν τοῦ θεοῦ τιμήν... —

Qu'il y ait entre l'Évangile de saint Jean et Philon non seulement un rapport logique mais historique, c'est là depuis longtemps un fait reconnu par presque tous ceux qui ont quelque peu touché à cet évangéliste (cf. par ex. Dähne, I, 208, 395 ; Gfrörer, I, 243 sqq. : Lücke, *Comment. über das Evang. Joh.*, I, 290, 395 ; J. Réville, *la Notion du Logos dans le quatrième évangile*, et dans les œuvres de Philon). Aussi n'entre-t-il pas dans notre intention de reprendre à propos de saint Jean toute l'his-

toire du Logos. Bornons-nous à quelques points.

Tout d'abord le terme même de λόγος dérive directement de Philon ; appliqué en premier lieu à ce qui est divin, il est ensuite appliqué à Dieu lui-même.

De même que Philon interprète dans l'Écriture le terme ὁ θεός comme signifiant l'être même, au contraire θεός (sans article) comme signifiant le logos τὸν πρεσβύτατον αὐτοῦ λόγου (*De somn.*, I, 39), de même saint Jean définit ainsi les choses : ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος (S. Jean, I, 1).

Le Logos est pour l'évangile de saint Jean comme pour Philon un être indépendant de Dieu, ayant sa vie en soi, et le πρὸς τὸν θεόν répond aux nombreuses définitions philoniennes de σκιά, εἰκών, χαρακτὴρ θεοῦ.

Le Logos de l'évangile de saint Jean comme celui de Philon est l'agent médiateur de la création. Dieu se sert δι' αὐτοῦ pour créer (cf. S. Jean, 1, 3 ; Philon, *De cherub.*, I, 162). Pour toute création, dit Philon, il faut τὸ ὑφ' οὗ, τὸ ἐξ οὗ, τὸ δι' οὗ, τὸ δι' ὅ (rappelons-nous les catégories aristotéliciennes), et précisément le δι' οὗ, l'ὄργανον est constitué par le λόγος θεοῦ δι' οὗ κατεσκευάσθη (cf. *De migr. abr.*, I, 437 ; *De monarch.*, II, 225).

Pour l'un et l'autre le Logos est une lumière rayonnante et éclairante de l'humanité. Saint Jean l'appelle (1, 4) : τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων, et Philon (*De somn.*, I, 656) : ἡ ἀνθήλιος αὐγή, et (*Leg. alleg.*, I, 121) τί γὰρ ἂν εἴη λαμπρότερον ἢ τηλαυγέστερον θείου λόγου οὗ κατὰ μετουσίαν καὶ τὰ ἄλλα τήν ἀχλὺν καὶ τὸν ζόφον ἀπελαύνει φωτὸς κοινωνῆσαι ψυχικοῦ γλιχόμενα.

Tels sont les traits généraux.

Mais de curieux détails parachèvent la ressemblance.

Si saint Jean dit (1, 14) que dans le Logos brille la δόξα du père, il pense sans aucun doute à Philon (*De monarch.*, II, 218, et *De somn.*, 1, 656) où la δόξα divine est constituée par les δυνάμεις ou λόγοι. Nous savons que l'ensemble des logoi constitue précisément le Logos.

Philon insiste à maintes reprises sur ce fait que le même Verbe (λόγος) divin qui a créé le monde, élève vers lui les âmes des justes. C'est que Dieu, ajoute-t-il, forme par ce même Logos les âmes des justes (v. *De sacrif. Ab. et Cain.*, I, 165) qui ne viennent ni du sang ni de la chair, mais sont des natures spirituelles issues d'essences spirituelles. N'est-ce pas ce passage ou cette doctrine de Philon que saint Jean a en vue quand il parle (1,13) de ceux qui οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.

A la suite de Philon (*De vita Mos.*, II, 155 : ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ πρός τε ἀμνηστείαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονεστάτων ἀγαθῶν) le Christ porte dans l'évangile de saint Jean le nom de παράκλητος (2, 1). D'une manière générale, saint Jean et toute la patristique appliquent au Christ tout ce qui dans le Logos philonien est susceptible de lui être appliqué.

Saint Jean, comme Philon, fait habiter le Logos au fond de l'âme des justes. Philon dit (*De poster. Cain.*, I, 249) : οἷς μὲν ψυχῆς βίος τετίμηται λόγος θεῖος ἐνοικεῖ, et saint Jean (14,23) : μονὴν παρ' αὐτῷ ποιήσομεν... Jésus fait sa demeure chez celui qui l'aime. L'un et l'autre traduisent peut-être une métaphore chère à l'Ancien Testament, à savoir que Dieu habite dans l'âme des justes, que les justes sont le temple de Dieu.

Philon et saint Jean donnent à cette image un sens plus concret; ils entendent quelque chose comme le Logos des stoïciens habitant au fond de toutes choses, et à leurs yeux particulièrement dans l'âme des justes.

Aussi et en conséquence, le juste que saint Jean appelle (3, 3) ἄνωθεν γεννηθείς, est appelé par Philon (*Quis rer. div. hær.*, I, 482) νοῦς καθαρώτατος ὁ καταπνευσθεὶς ἄνωθεν.

Le passage de Genèse, 2, 7, où Dieu souffle à Adam le souffle de vie est appliqué par Philon et saint Jean à la vie spirituelle : πνεῦμα θεῖον (Philon, *De op*; cf. m., I, 32 ; S. Jean, 20, 22). — La dogmatique chrétienne, allant plus loin, voit dans l'Adam de la Genèse l'image du dernier Adam, de l'Adam de la fin des temps (I. Cor., 15, 15) : ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ ἐγένετο εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν.

Philon (*De mut. nom.*, I, 595) et saint Jean (3, 8) comparent à la rapidité du vent l'arrivée de l'esprit qui enveloppe ceux qui naissent à la vie spirituelle. Ces hommes, dit saint Jean, n'estiment plus alors les joies du corps, « ils mangent d'une viande inconnue... leur nourriture est de faire la volonté de Dieu... leur moisson n'est pas pour un jour, mais pour la vie éternelle » (3, 30, 195). C'est le décalque et l'extension du τροφὰς ἀμείνους... διὰ θεωρίας de Philon (*De vita Mos.*, II, 146). C'est en pleine abondance, largement et non par ration, que Dieu leur fait part de ses dons nourriciers, et cela dès qu'ils sont nés à la vie de l'esprit (S. Jean, 3, 34 ; Philon, *De migr. Abr.*, I, 447). —

Ce que nous avons dit de l'évangile de saint Jean est vrai de la lettre aux Hébreux. Elle est entièrement pénétrée de l'allégorisme et de la doctrine alexan-

drine. Elle sort de la même conception et se trouve encore un peu plus sur le terrain judéo-chrétien. Aussi Grotius admet-il que déjà saint Jérôme avait aperçu la ressemblance de la lettre aux Hébreux avec Philon.

Pour ce qui est des très nombreuses analogies philologiques, nous renvoyons à Eichhorn : *Einleit in das Alt. Testam.*, III, 442, sqq., et à Bleek, *Hebräerbrief*, I, p. 398.

Disons seulement un mot de leur manière identique de concevoir l'Écriture. L'Écriture étant, dans la conception de Philon, entièrement inspirée par Dieu, il cite souvent les versets au nom du Logos, ainsi : *De somn.*, I, 676 et 677. Ce n'est plus Moïse, ce ne sont plus les prophètes, mais c'est le λόγος ou ὀρθὸς λόγος qui parle sous l'inspiration de Dieu. D'une manière analogue, la lettre aux Hébreux présente plusieurs passages de l'Ancien Testament comme paroles du Christ, ou du Logos (v. p. ex. 2, 11-13 ; 3, 7 ; 10, 5).

Par suite, puisque toute l'Écriture est une inspiration du Logos, les personnages particuliers, les porte-parole n'ont plus d'importance, la précision d'une citation n'en a pas non plus. Ce sont pour Philon et la lettre aux Hébreux les mêmes formules vagues de : quelqu'un de l'Écriture a dit, quelqu'un a porté témoignage (Cf. *De plant.*, I, 335 ; *De somn.*, I, 691 ; *De leg. alleg.*, I, 132, et lettre aux Hébreux, 2, 6 ; 4, 4 ; 7, 8).

Passons à la doctrine.

C'est d'après Philon (*De opif. im.*, I, 35) que la lettre aux Hébreux appelle le Christ ἀπαύγασμα τῆς δόξης (1, 3) par une extension sous forme eminenter au Christ, ce que Philon dit des âmes des justes.

Philon appelle le πνεῦμα supérieur de l'homme τύπον τινὰ καὶ χαρακτῆρα θείας δυνάμεως (*Quod det. pot. insid.*, I, 203). La lettre aux Hébreux (1, 3) transporte l'expression aux relations du fils et du père. Le fils est χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως.

De même le Logos πρωτόγονος υἱός de Philon (*De agricult.*, I, 308 ; *Leg. alleg.*, I, 121 ; *De somn.*, I, 653) devient Christ πρωτότοκος de la lettre aux Hébreux (1, 6).

Le Logos comme médiateur de la création et comme soutien de l'univers est défini de la même manière chez l'un et l'autre (Cf. *Quis rer. div. hær.*, I, 478, et lettre aux Héb., 1, 3).

Le λόγος τομεύς de Philon a un caractère métaphysique : il sépare les formes de la nature en dispensant à chacune sa part; mais il a aussi un caractère moral : il sépare dans l'âme ce qui est passager de ce qui est durable et éternel, le τὸ ἄλογον καὶ τὸ λογικὸν, le το ἀληθές καὶ τὸ ψεῦδος (*Quis rer. hær.*, I, 493, sqq. (*De poster. Cain.*, I, 256). C'est ce dernier caractère qui a passé dans la lettre aux Hébreux. La parole de Dieu, διικνοόμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς τε καὶ πνεύματος.

Le Logos est comme le Christ et dans le même sens le grand prêtre μέγας ἀρχιερεύς (*De somn.*, I, 654 ; lettre aux Hébr., 4, 14), exemple de péché, ἁμαρτημάτων ἀμέτοχον (*De prefy.*, I, 562; lettre aux Hébr., 4, 15) ; son prototype dans l'Ancien Testament est le Melkisedek de Genèse, 14, 18-19 ; Cf. *Leg. alleg.*, I, 103 ; lettre aux Hébr., 5, 10.

Pour Philon, le sacrifice rituel n'est pas institué en vue du pardon, mais en vue du souvenir et du remords intérieur (*De vita Mos.*, II, 151 ; *De plant.*, I, 345).

Cette idée se retrouve dans la lettre aux Hébreux (10, 3) avec le terme identique ὑπόμνησις ἁμαρτημάτων. Sans doute l'adaptation à la religion nouvelle ne peut pas être de Philon, et en effet la lettre aux Hébreux (chap. 10) parle de la nécessité d'un sacrifice tel qu'il a été pratiqué en Christ. Mais la pensée de Philon sert bien de point de départ à celle de la lettre, surtout si nous tenons compte d'une idée médiatrice que nous trouvons dans le Talmud (Tr. Chagigah, 12[b]) : « Au quatrième ciel est un autel, sur lequel l'archange Michel célèbre chaque jour un sacrifice à Dieu. Et quelle est la victime ? L'âme des justes ». Nous sommes là évidemment sur le chemin qui aboutit dans la dogmatique chrétienne, dans la gnose chrétienne et juive, dans la Kabbale, à l'idée de rachat, de rançon des méchants par les justes, idée qui n'est en somme qu'une spiritualisation de l'idée de sacrifice en général, particulièrement de l'idée de sacrifice des premiers-nés, ou des prémices.

Dans la cosmologie philonienne le monde visible n'est qu'un reflet du monde supérieur, et cela jusque dans ses moindres objets. Déjà dans Platon la conception des Idées se présente parfois sous cette forme, par exemple *Rep.*, x, 596 ou sqq. Etant donnée l'importance du passage pour Philon, l'alexandrinisme et toute la patristique, on nous permettra de la citer : εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς τοῦτόν ὄνομα ἐπιφέρομεν. — θῶμεν δὴ καὶ νῦν ὅ τι βούλει τῶν πολλῶν, οἷον εἰ θέλεις πολλαί που εἰσι κλῖναι καὶ τράπεζαι. Ἀλλὰ ἰδέαι γέ που περὶ ταῦτα τὰ σκεύη δύο, μία μὲν κλίνης μία δὲ τραπέζης. Que font Philon et les néo-platoniciens ?

Ils étendent simplement l'idée platonicienne ainsi conçue à tous les objets imaginables. Ainsi Philon dit qu'il y a en haut un sanctuaire céleste, type de tous les temples terrestres (*De somn.*, I, 649). Cela se retrouve dans la lettre aux Hébreux (9, 23, 24).

Même à ces prototypes célestes ne pouvait plus suffire le sacrifice ordinaire ; aux choses de l'ordre divin, il fallait la rançon d'un Dieu, du Christ. Cette idée aussi cheminera et deviendra un des éléments essentiels du gnosticisme valentinien et de sa triple gradation de rançons, à savoir dans le monde des éons par Christ, dans le monde de l'Achamoth par Jésus, produit des éons, et sur la terre par Jésus, fils de Marie, en qui réside l'Esprit-Saint. Cette idée est aussi l'origine lointaine de la théorie de la satisfaction de saint Anselme. Rappelons-la brièvement. La faute de l'homme à l'égard de Dieu est infiniment lourde, et selon la justice divine elle ne peut être rachetée que par un châtiment infiniment lourd. Or si ce châtiment frappait l'humanité, tous les hommes seraient damnés éternellement, ce qui alors serait contraire à la bonté divine ; d'autre part, le pardon sans rachat, sans expiation, serait contraire à la justice. Il ne reste qu'une issue conciliable avec la justice et la bonté, c'est que le rachat, la rançon, le sacrifice soit fourni par Dieu lui-même en un être qui, divin, fût en même temps humain afin de pouvoir représenter l'humanité ; c'est ainsi que la nécessité d'une victime digne de la faute conduit la seconde personne divine à l'incarnation. Saint Anselme est ainsi l'aboutissant d'une doctrine de Philon avec la lettre aux Hébreux pour chaînon intermédiaire. —

Revenons à l'ordre chronologique.

Sur les premiers apologistes de l'Église grecque l'action de Philon est également très profonde. Tout d'abord sur leur conception de Dieu.

La définition de Dieu chez Justin et chez l'auteur de la *Cohort. ad Gentil.* est la même que chez Philon. L'analogie porte particulièrement sur les points suivants :

Dieu n'a pas de nom propre ; à lui seul convient l'être, à toutes les autres choses le non-être. Cette doctrine peut et doit être déduite de l'Exode (3, 14) : « Je suis celui qui est » (cf. Philon, *De vita mos.*, I, 222 ; II, 42 ; II, 92, et *Cohort. ad Gentil.*, 20, 21, p. 19, B. C. ; *Justin. apol.*, II, 6, p. 44, C. Dans le *Dialogue c. Tryph.*, 126, p. 355 D, Dieu est également appelé ἀνωνόμαστος.

De même que Philon écarte de Dieu en soi toute définition (*Leg. alleg.*, I, 53 F. 94, ainsi Théophile d'Antioche dit que les définitions bibliques ne s'appliquent jamais à Dieu mais à un de ses premiers subordonnés (*Ad Antolyc.*, I, 3, p. 71).

Philon conclut de là l'impossibilité des théophanies bibliques et la nécessité de les appliquer à des intermédiaires entre Dieu et l'univers (*De somn.*, I, 39 ; *De Abrah.*, 16. II, 12). De même Justin dit dans le *Dialogue contre Tryphon*, 60, p. 283 B : οὐχ ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων ἔσται θεὸς ὁ τῷ Μωυσεῖ εἰπὼν αὐτὸν εἶναι θεόν... ἀλλ' ὁ ἀποδειχθεὶς ὑμῖν ὦφθαι τῷ Ἀβραάμ.

De là aussi le caractère inaccessible de l'essence divine pour l'esprit humain.

Le Dieu d'Athanagore (*Supplic. pr. Christian.*, 10. p. 10 s), comme le Dieu de Tatien et de Théophile

(*Orat. ad gr.*, 4, p. 6[c]; *Theoph. ad Antolyc.*, I, 2 p. 71 A) est comme celui de Philon, ἀκατάληπτος, οὐ περιληπτός.

La détermination de Dieu en tant que ὁ τῶν ὅλων νοῦς (*De migr. Abr.*, I, 466) a passé telle quelle dans Athénagore, 10, p. 10 c, dans Justin, *De resurr.*, 588 c.

De même l'appellation de Dieu comme τόπος enveloppant tout de son être enveloppé par rien περιέχειν μὲν τὰ ὅλα περιέχεσθαι πρὸς μηδενὸς (*De somn.*, I, 630) se retrouve dans Théophile (*Ad Autol.*, II, 81) : θεὸς γὰρ οὐ χωρεῖται ἀλλὰ αὐτός ἐστι τόπος τῶν ὅλων (Dans le Talmud la définition philonienne devient « Dieu est le lieu de l'univers, mais l'univers n'est pas son lieu, » terminologie qui n'est peut-être pas restée sans influence sur la conception spinoziste de l'espace).

Le rapport du Logos à Dieu est encore ici déterminé de la même manière que dans Philon. Le Logos est d'une part uni à Dieu : ἀχώριστος (*Dial. c. Tryph.*, 128, p. 358, B; *Cohort. ad gentil.*, 38, p. 36 c); il est de toute éternité en Dieu (Tatien, *Or. ad Gr.*) 5, p. 145 A; Athénagore, *Supplic. pro Christ.*, 10, p. 10). D'autre part (et c'est la même duplicité d'idées que dans Philon) le Logos est une essence indépendante, en soi (cf. Justin, *Dial. c. Tryph.*, 61, p. 284 A; Tatien, *Or. ad gr.*, 5, p. 145 A).

La naissance ou l'émanation du Logos du sein de Dieu, sans diminution pour Dieu, est présentée comme dans Philon (*De Somn.*, I, 13). Ainsi dans le *Dialogue contre Tryphon*, 61, p. 284 c, « ὁποῖον ἐπὶ πυρὸς ὁρῶμεν ἄλλο γινόμενον οὐκ ἐλαττουμένου ἐκείνου ἐξ οὗ ἡ ἄναψις γέγονεν ἀλλὰ τοῦ αὐτοῦ μένοντος καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ ἀναφθὲν κατ' αὐτὸ ὂν φαίνεται οὐκ ἐλαττῶσαν ἐκεῖνο ἐξ οὗ ἀνήφθη,

Justin (*ibid.*, 218, p. 358 c d) attaque ceux qui représentent cette émanation comme une diminution de Dieu. Tatien dit dans le même sens (*Orat. ad Græc.*, 5, p. 145 b) : γέγονε κατὰ μερισμὸν οὐ κατὰ ἀποκοπήν.

Dans le Logos des apologistes de l'Église grecque comme dans celui de Philon gît la force efficace, créatrice de l'univers : ἰδέα καὶ ἐνέργεια (Athénag., *Suppl. pro chr.*, 10 d ; Justin, *Cohort. ad Græc.*, 15, p. 16 b) ou bien πᾶσα ἡ κτίσις (Théoph., *Ad Antol.*, i, 7, p. 74 b) : ὁ θεὸς διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας ἐποίησε τὰ πάντα. τῷ γὰρ λόγῳ αὐτοῦ ἐστερεώθησαν οἱ οὐρανοί.

Cohort. ad gentil., 29, p. 28 e, reprend de Philon, d'Aristobule et de presque tous les alexandrins juifs, à savoir que la théorie platonicienne des Idées ou d'un plan de l'univers est un emprunt que le philosophe grec a fait à Moïse ; les philosophes alexandrins et les apologistes chrétiens s'appuient sur la même interprétation symbolique de Ex., 25, 40, où l'image du tabernacle montrée à Moïse représente le plan de l'univers.

Nous dirons ici quelques mots des analogies dans la méthode d'interprétation allégorique, analogies telles que Rosenmüller écrit dans son *De fatis interpretationis Scripturæ sacræ in ecclesia christiana* (p. 7) : « Quis autem a Philonis lectione ad Justini libros legendos accedens non deprehendat prorsus eamdem sacras literas interpretandi rationem ».

Nulle part en effet la ressemblance n'est plus frappante. Ce sont absolument les mêmes règles que Philon, à savoir que les contradictions de l'Écriture marquent un sens supérieur, métaphysique, — que le sens naturel, littéral, lorsqu'il est contraire à l'esprit de l'Écriture,

doit le céder au sens allégorique ; — que les répétitions, les synonymes, le superflu ont un sens particulier ; — que l'on peut légitimement se fonder sur une combinaison obtenue par ces moyens pour passer de jalon en jalon et d'allégorie en allégorie à une combinaison nouvelle ; — que les nombres, les objets, les noms propres ont, outre leur sens littéral et nécessaire au contexte, un sens symbolique, supérieur, métaphysique et moral. —

L'étude de l'influence de Philon sur les Gnostiques impliquerait, pour être complète, une exposition du gnosticisme que nous ne pouvons entreprendre ici. Bornons-nous à quelques traits essentiels.

Laissant de côté ce qui fait la variété et la particularité des différentes écoles gnostiques, nous trouvons dans l'ensemble de la gnose les quatre doctrines suivantes :

1° La conception d'un Dieu en tant qu'abstraction ;

2° La doctrine de l'intermédiaire ;

3° La doctrine de la nature mauvaise de la matière et du corps ;

4° L'ascétisme, seul moyen d'affranchissement.

Les deux premiers points sont communs au gnosticisme et à toute la première dogmatique chrétienne, avec cette différence importante que pour beaucoup de Gnostiques le Logos n'est pas antérieur aux Logoi, mais postérieur, c'est-à-dire que le multiple précède l'un ; le Logos n'est que les Logoi en tant que ces derniers se synthétisent, ramassent leur force pour agir d'une manière homogène. Cette différence se rencontre surtout chez les Pérates (cf. Hippol., v, 17, 135).

Ce qui est assez particulier à la gnose c'est l'importance accordée au mal en tant qu'inhérent à la matière, c'est le dualisme très tranchant qui apparaît chez presque tous, notamment chez Saturnin et Valentin. De là, pour eux plus encore que pour la dogmatique chrétienne, la nécessité de faire de la création, non l'œuvre directe de Dieu, mais celle d'un intermédiaire, et d'un intermédiaire inférieur, plus tourné vers le mal, vers la matière mauvaise que vers Dieu, le Dieu bon. En cela, tout en procédant du Logos philonien, les Gnostiques s'écartent de lui. Ainsi Cerinthe insiste, bien que « non a primo Deo factum esse mundum sed a virtute quadam valde separata et distante ».

Irénée (*Adv. hær.*, I, 26) nous a conservé un passage marquant que chez les Naasséniens, l'homme primordial (autre dénomination du Logos, aussi l'Adam Kadmon de la Kabbale) a à côté des éléments νοερόν et ψυχικόν le sombre χοϊκόν ; de même le démiurge des Valentiniens n'est plus qu'une image lointaine de Dieu, même un principe de la φθορά. Cependant tout cela est plus ou moins une application au Logos des idées philoniennes touchant la matière.

A cela s'ajoute que les Gnostiques font, comme Philon, de la nature corporelle de l'homme un principe de mal et une œuvre d'essence inférieure, opposée à sa nature spirituelle qui est seule d'origine supérieure. Les Séthiens disent que dans l'homme le νοῦς est marié à ce serpent qui s'appelle le corps humain (cf. Hippol., V, 19, 141) ; Saturnin enseigne que l'homme est l'œuvre d'anges inférieurs que Dieu a ensuite ennoblis par son souffle (Iren., *Adv. hær.*, I, 29).

La répartition sexuelle du bien et du mal, le bien étant ce qui est mâle et le mal ce qui est femelle, symbolisme peut-être déjà platonicien, dans tous les cas philonien (*Leg. alleg.*, I, 66 ; *De sacrif. Ab. et Cain.*, I, 183 ; *De vict.*, II, 241 ; *De gigant.*, I, 262), se retrouve chez les Gnostiques. Ainsi nous trouvons dans Clément, hom. III, 27, p. 640 : ὁ ἄρσην ὅλος ἀλήθεια ἡ θήλεια ὅλη πλάνη ; la matière est appelée par les Séthiens γέννημα θηλείας (Hippol., v, 19, p. 141).

Le seul remède de salut devient pour les Gnostiques comme pour Philon l'ascétisme, l'anéantissement du corps.

« Fuyez, disent les Naaséniens, fuyez l'Égypte (pour Philon aussi la servitude d'Égypte symbolise la servitude que le corps exerce sur l'âme), et vous serez des dieux... ; mais si vous retournez vers le pays de la servitude, vous mourrez comme des hommes ; mortelle est toute naissance inférieure, immortels sont ceux nés d'en haut (Hippol., v, 7, p. 105 sqq).

Les docteurs de l'Église d'Alexandrie, et notamment Clément, sont entièrement sous la dépendance de Philon en ce qui concerne leur méthode. Comme lui, ils admettent dans l'Écriture un sens littéral et un sens allégorique, un corps et une âme non seulement pour les parties prophétiques, mais aussi pour les parties législatives (cf. *Stromat*, VI, 15, 132 ; VII, 16, 96). Mais passons à la doctrine, non pas à la doctrine métaphysique relative à Dieu et au Logos, qui nous ferait tomber dans des redites fastidieuses, mais à quelques autres points.

Clément emprunte à Philon la division des facultés

de l'âme humaine en αἴσθησις, λόγος et νοῦς (cf. *De congr. erud. grat.*, I, 533, et *Stromat.*, II, 11, 50, p. 455). Il reprend la doctrine qui figure dans *Quis rer. dir. hær.*, I, 480, selon laquelle la ζωὴ ἔναιμος est la base de la vie spirituelle (*Pædag.*, I, 277) : πρωτόγονον γὰρ τὸ αἷμα ἐν ἀνθρώπῳ ὃ δή τινες οὐσίαν ψυχῆς εἰπεῖν τετολμήκασιν. La répartition des facultés sensibles en sept, telle qu'elle figure dans Philon (*De mut. nom.*, 19) à savoir : les cinq sens, la faculté de reproduction et la faculté de langage (à peu près la division stoïcienne, moins le τὸ ἡγεμονικόν) est reprise par Clément (*Strom.*, VI, 16, 134) : τὰ αἰσθητήρια πέντε καὶ τὸ φωνητικὸν καὶ τὸ σπερματικόν.

Dans la doctrine de la matière, Clément flotte à peu près dans la même équivoque que Philon. Tantôt il dit que la matière, le corps ne sont pas en soi un mal et que la jouissance corporelle est innocente, tantôt, par exemple (*Strom.*, V, 11, 68), il penche vers l'ascétisme et exprime nettement que ce qui est désirable avant tout c'est l'affranchissement le plus complet des sens. En ceci précisément consiste la pureté du Christ, il est ἀπόλυτος εἰς τὸ παντελὲς ἀνθρωπίνων παθῶν (*Pædag.*, I, 2, 4, p. 99). La sensualité entraîne l'obscurcissement de l'esprit (cf. Philon, *De ebriet.*, I, 391 ; *De Somn.*, I, 684, avec *Strom.*, II, 11, 52) : ἐκ τῶν τῆς ἀληθείας οὐχ ἅπτεται ἀστάτοις καὶ ἀνιδρύτοις ὁρμαῖς κεχρημένος. Alors la connaissance de Dieu est troublée ; les hommes sont alors, ajoute Clément (V, 11, 69), comme des escargots dans leurs maisons ou comme des hérissons repliés sur eux, ne pouvant sortir de leurs limites (cf. Philon, *De sacrif. Ab. et Cain.*, I, 182).

Pour triompher des sens, une triple chose est néces-

saire, à savoir μάθησις l'étude, ἄσκησις l'exercice, enfin εὐφυΐα le don naturel (*Strom.*, I, 5, 31). C'est encore la gradation philonienne (*De agricult.*, I, 324; *De mut. nom.*, I, 580), peut-être déjà la pensée d'Aristote (ap. *Diag. Laert.*, V, 18) : τριῶν ἔφη εἰν παιδείαν φύσεως μαθήσεως ἀσκήσεως. Philon et à sa suite le christianisme mettent simplement Aristote au service de leur doctrine ascétique relative aux sens.

L'étude consiste à partir de l'observation de la nature, comme par exemple Abraham : ἐκ τῆς τῶν οὐρανίων θέας ; des sciences naturelles, l'homme passe aux autres sciences : ἐγκύκλια μαθήματα (*Strom.*, VI, 11, 84, p. 781 ; *ibid.*, I, 5, 32, p. 335), enfin aux mathématiques.

Dans cette période, l'homme est encore troublé par le plaisir même qu'il prend à l'objet de ses études. Sarah est encore inféconde, c'est-à-dire Agar ou le charme des sciences fait oublier la science véritable, la philosophie. De φυσιόλογος, Abraham devient φιλόθεος, et il atteint le terme de la première période (*Strom.*, I, 5, 29. p. 332 ; V, 1, 8, p. 648).

On reconnaît ici toute la manière de faire et de penser de Philon (cf. p. ex. *Congr. erud. grat.*, I, 530; *De Abrah.*, II, 12).

La seconde période, l'ἄσκησις, commence par le repentir (Philon, *Leg. alleg.*, F, 129 ; *Strom.*, II, 15, 70). Ce degré aboutit à la possession de la vertu.

Enfin dans la troisième période, celle qui est représentée par Isaac (μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ; cf. Phil., *ibid.*, et *Strom.*), l'homme fait de la vertu son unique objet, sa joie (cf. *De plant.*, I, 355 ; *Pædag.*, I, 5, 22). Dans cet état, suivi infailliblement de la connaissance de l'amour

de Dieu (*Strom.*, v, 13, 84), l'homme jouit de la félicité véritable (Philon, *Quod det. pot. insid.*, i, 113, avec *Pædag.*, ii, 1, 15).

Origène fait, comme Philon, de la science de l'allégorie un mystère, une gnose secrète, un don de Dieu : χαρισμα τῆς σοφίας (Serm. in Matth., p. 835), à laquelle il convient de se préparer par la prière et l'abstinence (*De princip.*, i, 94). Il se complaît dans la pensée que son système d'interprétation lui vient par une révélation directe du Christ et des apôtres. Dans cette pensée, il ratiocine encore sur la méthode philonienne et par analyse avec la trichotomie platonicienne, il distingue dans l'Ecriture un sens littéral, un sens moral ou psychique, un sens allégorique ou spirituel (cf. *De princip.*, iv, 59 : in *Levit*, ii, 193). Pour le reste, c'est une reprise et une extension souvent très ingénieuse de la méthode de Philon, fondée sur les incompatibilités de texte, sur des répétitions, sur des jeux de mots, sur des lacunes, sur le symbolisme des nombres, des noms, des êtres et des choses.

Sa conception de Dieu, dont il fait quelque chose comme l'ἑνὰς ou μονὰς encore au-dessus de la vérité et de la sagesse, au-dessus même de l'être (*c. Cels.*, vii, 38 ; *De princip.*, i, 1,6), rappelle en général le néo-platonisme de Plotin et de ses successeurs, mais aussi en particulier Philon, en ce que Origène laisse à Dieu en soi quelque chose en propre qui ne peut être communiqué même au fils. Ce fils donc, comme le Logos philonien d'une part, participe à l'essence divine et embrasse la plénitude des forces divines : λόγος εἷς συνεστὼς ἐκ πλειόνων θεωρημάτων (in Joh., v, 4) ; d'autre part, Dieu le dépasse ; il est subordonné à Dieu.

En ce qui concerne la création de l'univers, le Logos d'Origène est, comme celui de Philon, le « plan de l'univers ». A la suite de Philon, Origène emploie l'image d'un architecte : ὥσπερ κατὰ τοὺς ἀρχιτεκτονικοὺς τύπους τεκταίνεται οἰκία (cf. *Leg. alleg.*, III, 31 ; in Joh., I, c. 221).

Dans la création de l'homme, Origène distingue comme Philon (*Leg. alleg.*, I, 16) entre ἄνθρωπος ποιηθείς et ἄνθρωπος πλασθεὶς, entre l'homme supérieur, « homo interior, invisibilis et incorporalis », fait selon l'image de Dieu, et « homo corporalis, plasmatus, non factus ».

Le péché c'est le mariage avec les sens (in Gen., hom. I, 15) : « anima..., ut ita dicam, cònjugio copulata declinat... ad corporeas voluptates ». Aussi, puisque le corps est en soi chose mauvaise, l'entrée dans la vie terrestre est un malheur (in Levit., hom. V, 4; cf. Philon (*Leg. alleg.*, III, 22). La descente de l'âme c'est la descente des fils de Dieu auprès des filles des hommes (in Joh., p. 132 ; cf. Philon, *De gigant.*, 3). Origène reprend la division μάθησις, ἄσκησις et εὐφυΐα et trouve pour cette doctrine les mêmes types symboliques dans l'Écriture que Clément et Philon. —

Les rapports d'Eusèbe et de Philon ressortent tout d'abord des fragments de Philon qu'il nous a conservés. Il se rencontre avec lui dans sa définition de Dieu comme ἀνέφραστος, ἀπειρομέθης φύσις, ἀγέννητος καὶ ἀχώρητος θειότης, *Demonstr. evang.*, IX, 6, p. 154) ; dans sa conception du Logos qu'il appelle δευτέρα οὐσία κ. θεία δύναμις ἐκ τοῦ πρώτου αἰτίου γεγενημένη (*Præp. ev.*, VII, 13, p. 323) où il se réfère lui-même à Philon (*ibid.*, VII, 12).

En outre — et le premier des écrivains chrétiens — il apporte la doctrine philonienne des deux forces fondamentales en Dieu : τοῦτο δὲ δηλοῖ τὸ μηδένα πλὴν τῶν ἁπάντων τὸν δημιουργὸν δεσπότην ὁμοῦ καὶ θεὸν τῶν ὅλων ἐπιγράψασθαι. πεπεῖσθαι γὰρ αὐτὸν οὐ μόνον ποιητικῇ δυνάμει εὖ καὶ ἐν κόσμῳ τὸ παν διατεθεικέναι ἀλλὰ καὶ δεσπότου δίκην ὡσὰν μεγάλης πόλεως (*Præp. evang.*, VII, 8, p. 306 d ; Philon, *De opif. m.*, 5, 49).

Pour Eusèbe comme pour Philon, Moïse fait précéder la législation du récit de la création pour signifier que le créateur et le législateur sont identiques, que l'univers et la loi se confondent (cf. Eusèbe, *Præp. evang.*, VII, 9, p. 313).

Pour Eusèbe, l'esprit de l'homme est un reflet du Logos (*Præp. ev.* VII, 10), et à l'appui de cette théorie il cite lui-même le témoignage de Philon (*De agricult.*, 12 ; *De plant.*, 2 ; *Fragm.*, II, 625).

A partir de ce moment et surtout avec Eusèbe, la méthode allégorique était devenue une chose si établie, qu'il s'était formé une véritable tradition classique et que l'on sentait le besoin de dresser pour l'usage de l'école des index alphabétiques contenant les principaux noms de l'Écriture, avec leurs différents sens symboliques et mystiques. Origène mentionne (*ad. Joh.*, p. 29) une collection semblable sous le nom de ἑβραϊκῶν ὀνομάτων ἑρμηνεῖαι.

L'allégorisme philonien tel qu'il fut reflété et développé par Origène traversa toute l'Église orientale. C'est par Origène qu'il pénétra l'Orient : c'est là un fait bien connu. Mais ce que nous voulons noter ici, c'est que la méthode de Philon et celle d'Origène entraînent avec

elles bien des traces de la doctrine philonienne, chez ceux-là mêmes qui ont d'autres tendances, par exemple chez Didyme, chez saint Basile, Grégoire de Nyssa, Theodoret, saint Ephrem le Syrien. Ce dernier est opposé, et en principe violemment opposé à l'interprétation allégorique. Il dit entre autres, à propos de la création du monde en six jours (*Opp. ed. Rom.*, 1737), t. I, p. 6, A : « Que personne ne s'imagine à propos des six jours quelque interprétation allégorique... ni un autre sens que le sens des mots. Il n'y a là, pas plus, que dans le reste de l'Écriture, aucune allusion à autre chose. » Malgré cela, saint Ephrem lui-même fait inconsciemment une place à bien des interprétations symboliques qui sentent Origène et Philon, et il les laisse à côté de son commentaire dans des scholies spécialement affectés à cela (cf. p. ex. *Opp.*, I, p. 22 F, 74 B, 142 L, 183 F.).

Saint Ambroise a tellement usé et abusé de Philon que presque tous ceux qui l'ont abordé se sont aperçus de la chose dès Maugey, et que Aucher s'est écrié : « Fit eo pacto ut quemadmodum quibusdam Philo erat alter Plato ita nobis Ambrosuis sit Philo christianus. »

Ambroise va jusqu'à transcrire littéralement des passages entiers de Philon, par exemple Philon, *De sacrif. Ab. et Cain.*, §§ 1, 5, 6, 10, 14 : cf. Ambroise, *De Ab. et Cain.*, I, 1, I, 4, I, 6, I, 7, à propos de la lutte entre le plaisir et la vertu, lutte personnifiée par les deux femmes ennemies du Deut, 21, 15-17 ; cf. aussi Philon, *De sacrif. Ab. et Cain.*, 12, avec Ambroise, *De Ab. et Cain.*, I, 6 ; Philon, *ibid.*, § 27, avec Ambroise, *ibid.*, I, 9.

A côté d'emprunts textuels nous trouvons dans Am-

broise des analogies de doctrine frappantes. Tout d'abord la distinction si caractéristique entre la χαριστική et la κολαστική δύναμις et la relation établie entre cette double conception avec les termes θεός et κύριος de l'Écriture (v. Ambroise, *De Noe et arca*, ch. XIII) : « Nec superfluum putes quia simul posuit Dominum et Deum. Nam et Deus in Domino et Dominus in Deo..... hic loco et vindicaturi et ignoscituri geminam expressit protestatem ».

Au λόγος τομεύς de Philon (*Quis rer. div. hær.*, 26) correspond dans saint Ambroise le « logos divisor animarum atque virtutum » (Ambros., *in Exod.*, ch. XXIV).

L'interprétation que Philon donne des six jours de la création, à savoir que Dieu n'a certes pas besoin du temps pour créer, mais qu'il a seulement voulu marquer par là l'ordre et la logique de l'univers (Philon, *De opif.*, m., 3), se retrouve dans saint Ambroise (*Enarrat II in Genes*) : « Non quod Deus tempore indiguerit... sed quia ea quæ fiunt ordinem quærunt. Ordo autem et tempus et numerum plermumque exigit ».

Nous retrouvons aussi la distinction entre l'homme céleste et l'homme terrestre. De même que Philon (*Leg. alleg.*, I, 12, 16) appelle l'homme terreste πλαστός, πεπλασμένος, l'homme céleste κατ' εἰκόνα, ainsi Ambroise (*De parad.*, ch. I) : « In hoc paradiso hominem Deus posuit quem plasmavit. Intellige etiam quod non eum hominem qui secundum imaginem Dei est posuit sed eum qui secundum corpus. » Cet homme terrestre est pour Philon γενικὸσ ἄνθρωποσ, dont nous avons un écho dans Ambroise (Ep. aux Rom., ch. V) : « Adam unus id est Eva (et ipsa enim Adam est) ».

Dans l'organisme humain Ambroise reprend la septaine philonienne, ou plutôt la huitaine stoïcienne : « Octavus est homo habet rationabile quo præstet cœteris habet et quinque corporis sensus, habet etiam vocem, habet et generandi gratiam » (*De Ab. et Cain.*, II, 10).

Notre corps est une source de mal : « Quid abjectius corpore nostro ? » (*De parad.*, ch. III).

La chute est la victoire du plaisir des sens sur la raison (Cf. *Leg. alleg.*, ch. II, 8, et Ambr., *De parad.*, ch. III). Le symbole de plaisir est la femme, le symbole la raison, l'homme : « Mulier symbolum sensus est noster, vir mentis » (Ambros. *De parad.*, ch. XV; Philon, *Leg. alleg.*, III, 18).

Nous rencontrons une fois de plus la triple gradation vers la perfection : étude, ascétisme, naturel vertueux (*De Abrah.*, II, 2 et ch. VII ; *De Ab. et Cain.*, I. 6). Abraham, type du premier : « Quærebat per gradus et incremento se colligit »; Jacob, type du second, est « vir plenus exercitationis » ; Isaac, type du troisième, est « corporæ cupiditatis immunis ». —

Saint Jérôme mentionne souvent Philon, par exemple *Ad Eustach.*, I, 147 ; *Catal. scriptor. eccles.*, I, 270 sqq.; *Ad triagnum oratorem Rom.*, II, 327, etc. Il appuie toute son exégèse théologique sur le philosophe alexandrin, et dans son livre *De nominibis hebraicis* et dans ses écrits exégétiques. Souvent après avoir interprété le texte à sa manière, il ajoute entre parenthèses une explication directement issue de Philon. Comme Philon il superpose au sens littéral un sens allégorique, à l' « expositio historica » ou « veritas historica » une « explanatio » ou « tropologia » (In Jerem., ch. XI); sur

la base du sens littéral il construit un « ædificium spirituale » (*Præf. ad Jes.*, lib. v).

C'est par saint Jérôme que les interprétations alexandrines se répandirent parmi les autres pères de l'Église latine, notamment à saint Augustin, qui donne au « sensus intelligentiæ spiritualis » la préférence sur la « veritas historica » (*De civitatis Dei.*, XVII, 3).

Ainsi coule à travers l'Église chrétienne le courant puissant de l'allégorisme et de la doctrine de Philon. L'ingéniosité, la subtilité et parfois aussi — il faut le dire — la sophistique des pères de l'Église, tendent à trouver dans l'Écriture la doctrine qui leur est chère, selon les transformations qu'elle subit et avec tous les contours qu'elle prend; Philon y cherchait la confirmation de son éclectisme philosophique. Mais ici comme là c'est le même principe apologétique ou scolastique, c'est-à-dire que la méthode est entièrement au service de la doctrine.

Il y a, d'une part, action constante et impérieuse de la doctrine établie et préconçue sur les modes d'interprétation qui doivent y aboutir, et il y a, d'autre part, réaction de l'interprétation sur la doctrine.

Nous aurions voulu montrer comment telle conception théologique qui partage en deux camps ennemis des scolastiques ultérieurs, comment même telle lutte violente et sanguinaire entre deux ordres a souvent et en dernière analyse son point de départ dans un contresens des Septante, dans une erreur de la Vulgate, dans un jeu de mots ou un symbolisme de Philon et de ceux sur lesquels il a agi.

On pourrait écrire une œuvre intéressante qui serait

intitulée : Le rôle du contresens dans l'histoire de la pensée humaine et dans l'histoire de l'humanité. La logique n'a tenu jusqu'à présent qu'une place de figurante. Le premier rôle est dévolu au sophisme. Et le grand coupable n'est pas l'esprit humain qui se trompe, mais l'humanité qui veut être trompée.

QUELQUES MOTS

TOUCHANT LE GROUPEMENT DES IDÉES AUTOUR DU CHRISTIANISME NAISSANT

On a communément une opinion très tranchée sur les hommes au milieu desquels le christianisme a pris sa première origine, j'entends son origine non pas individuelle, mais sociale, sous forme de communion, de confession religieuse. On admet, en effet, qu'à l'époque qui précède immédiatement le christianisme ou à l'époque même qui gravite autour de sa naissance, les hommes prédisposés à une religion nouvelle se répartissent nettement en judéo-chrétiens et en pagano-chrétiens, dont l'opposition répondrait assez exactement, au sein du christianisme primitif, à l'opposition alexandrine entre les Juifs et les Grecs.

La caractéristique du judéo-christianisme est, dit-on, qu'il unit la foi en Jésus, en tant que Messie, à l'observation de la loi mosaïque ; le pagano-christianisme se croit au contraire destiné à se substituer totalement aux Juifs ; sans encore entrer bien avant dans l'opposition paulinienne à l'ancienne loi, il envisage surtout la tendance morale de la nouvelle doctrine. Le Christ est bien conçu comme un nouveau législateur et maître,

mais qui ne veut pas pour cela renverser de fond en comble l'ancienne loi.

On admet encore qu'à l'arrivée de saint Paul, le judéo-christianisme se partage en deux groupes : l'un comprend les judéo-chrétiens au sens rigoureux du mot, ceux qui ne reconnaissent pas l'apostolat de Paul et ne donnent accès au royaume des cieux qu'aux païens qui se sont soumis à la circoncision.

L'autre groupe, plus tempéré, accorde à Paul une action apostolique et n'exige des fidèles venus du paganisme que les pratiques en vigueur dans la législation mosaïque pour les prosélytes en général : ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτοῦ καὶ πορνείας (*Act.*, XV, 29).

On admet enfin que le décret qui suivit la révolte de Barcokeba (135 ap. J.-C.), décret interdisant aux Juifs de séjourner à Jérusalem, n'y laissa plus debout qu'une communauté chrétienne, dégagée de toute l'ancienne loi. La fixation du canon catholique en 175 après Jésus-Christ aurait exclu comme hérétique le judéo-christianisme, et puis on ne se trouverait plus en face que de sectes chrétiennes, reflétant plus ou moins exactement et plus ou moins violemment la gnose et un certain antinomisme qui dépasse le paulinisme.

Voilà avec quelle simplicité on se représente communément les choses. Pas de sectes hérétiques avec la formation définitive de l'Église catholique ; toutes les sectes sont postérieures à cette formation. La fixation de la « regula fidei » et l'autorité de l'Église dissipent toute hérésie, comme la lumière chasse instantanément les ténèbres. Ce n'est que bien plus tard que les sectes sont censées apparaître.

Clément d'Alexandrie (*Strom.*, VII, 17) s'exprime ainsi : « Il suffit de peu de mots pour expliquer que les hérétiques sont nés bien après l'Église catholique. Car la doctrine du Seigneur pendant son apparition terrestre a pris son commencement sous le règne d'Auguste et de Tibère, et elle fut accomplie sous Tibère ; mais la doctrine de ses apôtres fut accomplie sous Néron avec l'apostolat de saint Paul. Plus tard seulement, bien plus tard, au temps d'Adrien, ont surgi ceux qui ont imaginé les hérésies... S'il en est ainsi il est clair que ces hérésies, venues bien plus tard que l'Église, sont des nouveautés factices et décevantes ».

Et Tertullien exprime une opinion à peu près analogue : « Est-ce que l'hérésie serait plus ancienne que la vérité, ce qui serait contraire à la nature des choses ? Mais il est clair que la mauvaise herbe naît après que la bonne semence eut été jetée en terre... La bonne semence était plus ancienne » (*De præser. hær.*, 29 sq.).

Cette opinion a prévalu, et comment a-t-elle prévalu ? D'abord par une ignorance très grande de la situation relative des groupements à l'époque du premier christianisme ; puis aussi et surtout par le besoin qu'on avait de croire que le christianisme naissant s'imposa fortement et invinciblement tout d'abord, qu'il fit table rase de tout le passé, qu'il dissipa par l'éclat éblouissant de sa lumière toutes les erreurs amassées à l'horizon ; en face du christianisme naissant, en face de la vérité surgissant, il ne peut être question de sectes hérétiques ; à la base de la doctrine nouvelle il y a un arbre solide, vigoureux et majestueux dont toutes les branches sont nourries du même suc ; plus tard seulement quelques

branches malsaines se détachent du tronc, pourrissent en terre et font souche nouvelle.

Je partageai jusqu'à présent cette manière de voir, tout en ne pouvant pas harmoniser avec cette conception certains passages anciens du Talmud.

D'autre part, je cherchais depuis quelque temps le sens du verset 4 du psaume CX : « Tu es prêtre à jamais selon la parole de Melkisedek », et pourquoi ce psaume avait passé dans la liturgie des vêpres. Or, l'épître aux Hébreux contient le passage suivant : « Dieu l'ayant déclaré souverain pontife selon la parole de Melkisedek, de cela nous aurions beaucoup à dire ; mais c'est là une chose difficile, parce que vous êtes devenus insensés ; vous qui depuis longtemps deviez être des maîtres, vous avez encore besoin qu'on vous enseigne les premières lettres de la parole de Dieu et qu'on vous donne du lait plutôt que de la nourriture forte. Or celui à qui l'on ne peut donner que du lait est inexpérimenté dans les choses de la justice » (Épître aux Hébreux, 5, 10-14).

Que signifie tout cela et ce Melkisedek, et ces doctrines si robustes et si mystérieuses que l'auteur ne veut pas communiquer, et ce mot de justice (remarquons le jeu de mots sur la racine *Zedek*, justice : Melkisedek, roi de justice) ; qu'est-ce que cet enseignement dans lequel ils devraient depuis longtemps être passés maîtres : ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον ?...

Sans aucun doute nous avons affaire ici à une école ou à une secte gravitant autour du nom de Melkisedek.

Le Melkisedek qui figure Genèse (14, 18-20) est roi de Salem, prêtre du Dieu suprême. Il va à la rencontre

d'Abraham revenant de la bataille des Rois, et le félicite. Abraham lui donne la dîme du butin.

C'est tout ce que nous dit la Genèse. Mais la lettre aux Hébreux (ch. VII, 1-3) brode sur le personnage selon les procédés de la méthode symbolique. Le mot Melkisedek signifie en hébreu, roi de justice ; étant roi de Salem (paix), probablement une abréviation du mot Jérusalem, il devient pour la lettre aux Hébreux roi de la paix (schalom), πρῶτον μὲν ἑρμηνευόμενοι βασιλεὺς δικαιοσύνης, ἔπειτα δὲ καὶ βασιλεὺς Σαλήμ ὅ ἐστι βασιλεὺς εἰρήνης. Sans père, sans mère, sans génération, Melkisedek n'a ni commencement des jours, ni fin. Évidemment nous sentons par chacune de ces qualifications que Melkisedek est pour l'Épître aux Hébreux une personnification du Logos, c'est-à-dire que le Melkisedek de la Genèse est considéré, comme beaucoup d'autres personnages de l'Ancien Testament, à la manière d'une figure anticipée, d'une préfigure du Christ. L'Épître dit en propres termes qu'il est ἀφωμοιομένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ (*ibid.*, 7, 3). Jésus, le Messie, ne peut plus dès lors être tel que sur « l'ordre de Melkisedek », c'est-à-dire sur l'ordre du Logos. La suite de l'Épître aux Hébreux éclaire mieux encore ce point.

« Considérez donc combien était grand celui à qui Abraham le patriarche lui-même donna la dîme du butin… Celui qui n'était pas de la même famille reçut d'Abraham la dîme et bénit celui à qui les promesses avaient été faites.

« Or, sans contredit, celui qui bénit est plus grand que celui qui est béni. Et ici (pour les lévites, qui d'ordinaire réglaient la dîme) ce sont des hommes mortels qui

prennent les dîmes; tandis que là l'Écriture témoigne que celui qui les reçoit est vivant...

« Si donc on eût pu arriver à la perfection par le sacerdoce des lévites... qu'était-il besoin d'élever un autre sacrificateur, qui fût nommé selon l'ordre de Melkisedek, et non pas selon l'ordre d'Aaron ? C'est que le sacrifice étant changé, il est nécessaire qu'il y ait aussi un changement de loi...

« Il s'élève un autre sacrificateur semblable à Melkisedek. Ce sacrificateur n'a point été établi par la loi d'une prescription charnelle, mais par la puissance d'une vie qui ne doit point finir, selon cette déclaration (des Psaumes) : « Tu es sacrificateur éternellement selon l'ordre de Melkisedek ». (Ep. aux Hébr., VII, 4-17.)

Mais il y a mieux. Nous pensons, en effet, qu'au moment de la formation du christianisme il existait un certain nombre de sectes juives qui, par leur conception originale du judaïsme, étaient sur la voie du christianisme, et que l'une notamment de ces sectes portait le nom de Melkisedécite.

Cette secte avait, à notre avis, à ce moment déjà résolu pour son propre compte la question d'obéissance à l'ancienne loi, en ce sens qu'elle considérait cette loi, du moins la majeure partie de cette loi, comme caduque et destinée à tomber en désuétude. Nous trouvons à l'appui de cette opinion une page de Philon qui marque des préoccupations analogues touchant précisément le nom de Melkisedek :

« Si quelqu'un, dit Philon (*Leg. alleg.*, I, 102), demande la cause de la création, on peut lui répondre à bon droit que cette cause est dans la bonté et la grâce

divines, accordées à l'espèce humaine. Car tout dans l'univers et l'univers lui-même est un cadeau, une faveur, une grâce de Dieu. De même Dieu a fait prêtre Melkisedek, le roi de Salem, c'est-à-dire le roi de la paix — car Salem signifie paix — sans qu'on ait au préalable fait mention de ses vertus, mais parce qu'il en avait fait d'abord un prince de paix et l'avait ainsi rendu digne du sacerdoce. En effet Melkisedek est appelé roi, par opposition au tyran : l'un règne d'après des lois, l'autre d'après son caprice. L'esprit tyrannique impose à l'âme et au corps des lois violentes... et les conduit avec force au plaisir des sens. Le roi ne règne pas, il persuade. Ses prescriptions sont telles que l'âme est dirigée par elles vers la vertu comme un navire est conduit par le vent favorable : eh bien, ce roi est le vrai Logos. Le tyran doit, par conséquent, être appelé prince de la guerre, mais le roi prince de la paix — de Salem. » Il doit donner à l'âme une nourriture de joie, car il est dit de lui : « Il offrit sur l'autel du vin et du pain... » (Gen. XIV, 18.) Au lieu d'eau, il apporte du vin qui abreuve et fortifie les âmes, qui les envahit d'une ivresse plus clairvoyante que toute autre clairvoyance, car il est le prêtre — Logos. Il est aussi appelé prêtre du dieu suprême, non pas qu'il existe encore un autre Dieu moins suprême, car Dieu est un, au ciel et sur la terre, et il n'y en a pas d'autre que lui, mais parce que ce n'est pas une petite affaire que de méditer sur Dieu, mais une affaire très importante. C'est l'importance du sacerdoce qui fait appeler Melkisedek « prêtre du Dieu suprême ».

Il y a dans cette page de Philon plus qu'un simple

commentaire symbolique, il y a probablement là des allusions très claires à une de ces sectes juives, ayant déjà un certain bagage de doctrine nouvelle. Philon semble combattre une opinion qui, non contente d'admettre le Logos et la personnification du Logos, allait jusqu'à placer un Dieu inférieur à côté du Dieu suprême, une sorte de δεύτερος θεὸς, et partant tendait à établir une scission entre la loi mosaïque et les idées nouvelles. La préoccupation constante de Philon, celle qui traverse toute son œuvre est la réconciliation entre l'ancienne loi et les idées du jour; sans relâche il cherche à montrer que l'on peut faire une place aux doctrines nouvelles sans renoncer à la législation mosaïque. Ce qu'il dit dans le passage cité au sujet de Melkisedek n'est qu'une des nombreuses applications de ses idées conciliatrices.

Le caractère commun à toutes les sectes nouvelles d'alors me paraît précisément consister en ces deux traits : 1° rejet total ou partiel de l'ancienne loi, et 2° doctrine du médiateur. L'un est d'ailleurs lié à l'autre, sans que nous puissions dire avec précision ce qui est cause et ce qui est effet.

Ou bien, la force des choses et les conditions nouvelles de vie ayant contraint les Juifs à négliger la plupart des observances mosaïques, ils cherchent à y substituer en bloc l'idée d'un médiateur, de manière que ce médiateur suffise au salut, sans qu'il soit nécessaire de faire appel aux cérémonies et aux pratiques ; ou bien — et inversement — les conditions d'une vie malheureuse ayant conduit à l'idée d'un médiateur, d'un sauveur, l'apparition de cette idée tend à entraîner la chute des observances et des cérémonies.

Pour accentuer la nouveauté de la chose on cherche précisément à personnifier ce médiateur, non pas dans un type de l'ancienne loi qui soit dans la ligne pure du judaïsme, mais dans un type qui ne soit qu'indirectement mêlé à cette loi, ou qui soit antérieur à la promulgation de cette loi. C'est ainsi qu'on peut s'expliquer le choix de Melkisedek ; de même les Caïnites se rattachent à Caïn, les Sethites à Seth, tous personnages antérieurs à la révélation sinaïtique.

Cependant Caïn et Seth ne sont pas seulement antérieurs à Moïse, ils sont même antérieurs à Noé, tandis que Melkisedek lui est postérieur. Nous sommes ainsi sur la voie d'une autre distinction à établir.

Le Pentateuque ne contient pas seulement les lois qui portent communément le nom de lois mosaïques, mais au chapitre IX de la Genèse figurent quelques lois très simples et très générales, qu'on a groupées sous le nom de lois noachites, parce qu'elles furent données à Noé et aux siens à leur sortie de l'arche. Ces lois jointes à quelques autres constituent un minimum de législation imposé par les Juifs à ce qu'on appelait « les prosélytes de la porte ». L'observance de ces lois créait un premier lien entre ces prosélytes et les Juifs.

Plus tard, les judéo-chrétiens modérés admettront que même pour les païens entrant dans la nouvelle Église, ce minimum de lois suffit, comme nous le voyons au chapitre XV, v, 28-29 des Actes : « Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous de ne pas nous imposer d'autres charges comme nécessaires que les suivantes : s'abstenir du sacrifice aux idoles, du sang, de la chair de

bêtes étouffées, de la fornication »... ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτοῦ καὶ πορνείας.

On peut d'après cela supposer que ceux qui choisissaient un représentant antérieur à Noé rejetaient d'une manière absolue toute l'ancienne loi. Ils disaient par leur dénomination renoncer aussi à l'état de choses qui précéda les lois noachiques et attendre tout du nouveau médiateur ou de l'éternel Logos. Tels sont les Caïnites, les Sethites que nous avons mentionnés ; tels aussi les Ophites (ὄφις, serpent) prenant pour représentant le serpent de la Genèse.

Ceux, au contraire, qui s'abritaient sous une figure postérieure à Noé, acceptaient les lois noachiques et rejetaient toute la législation ultérieure, donc toute la législation mosaïque proprement dite.

C'est donc pour les uns et les autres une sorte de retour à un judaïsme primitif par delà le judaïsme et l'hébraïsme constitués.

Il faut envisager à peu près de la même manière la « communauté pieuse » qui figure au 4e livre sibyllin. Les adeptes sont appelés « véritables pieux et bienheureux », parce qu'ils « aiment le souverain Dieu, mais renient le temple muet et sourd, objet de honte pour les hommes ». Cette secte juive continue longtemps encore après la constitution de l'Église à se maintenir en marge de la religion nouvelle. Celse connaît encore une secte sibyllique (v. *Orig. c. Cels.*, v, 65, sq.). Origène ne la connaît plus.

Ces indications nous mettent en état de comprendre quelques points assez importants touchant l'alexandrinisme juif avant et dans Philon. Il apparaît que parmi

les Juifs, les uns, tout en admettant l'interprétation allégorique superposée au texte, ne rejetaient pas pour cela le sens littéral, et, par conséquent, maintenaient les lois et les cérémonies dont ce sens était l'expression. Les autres pensaient que le sens allégorique se substituait complètement au sens littéral et entraînait la disparition de toutes les lois pratiques contenues dans l'Écriture.

Dans le livre *De migr. Abr.* (I, 450, éd. Mang.), Philon attaque une catégorie de Juifs qui croient pouvoir, en vertu de leurs interprétations philosophiques de l'Écriture, se mettre au-dessus des lois et des pratiques. Il faut citer ce passage :

« Dieu dit à Abraham : Je rendrai ton nom glorieux... En effet, une bonne renommée n'est pas de peu d'importance, mais une telle renommée n'appartient qu'à ceux qui maintiennent les lois et les coutumes nationales et n'entreprennent pas d'y faire un changement. Mais certaines gens tenant les lois écrites pour des symboles de doctrines morales, recherchent soigneusement les symboles, mais méprisent les lois. Je ne puis que les blâmer, car ils devraient être préoccupés de l'un et de l'autre : de connaître le sens caché et d'observer le sens patent. Mais ils vivent... comme s'ils étaient des âmes sans corps, ou comme s'ils vivaient au désert, ignorant tout ce qui concerne la ville, le village, leur propre maison, ignorant tout commerce avec d'autres hommes. Ils veulent dépasser toutes les conceptions de la multitude et saisir la vérité nue, en soi, alors que cependant l'Écriture sainte les invite à prendre souci de leur bonne réputation, à ne rien changer aux lois...

« S'il est vrai que le commandement du sabbat recèle un sens plus profond, à savoir que Dieu seul est actif, mais la créature passive, nous ne devons pas pour cela violer les prescriptions touchant la sainteté de ce jour... Et si la circoncision n'est au fond autre chose que l'affranchissement des passions, des voluptés et des pensées impies, nous ne devons pas pour cela mépriser cet usage. Car si nous ne voulons maintenir que le sens supérieur de l'Écriture, alors il faut renoncer aussi à la sanctification, au temple et à tout le reste. Mais il faut, au contraire, considérer le sens littéral comme fait pour le corps, le sens mystique pour l'âme. Et de même que l'on prend soin du corps comme étant la maison de l'âme, ainsi il faut prendre soin du sens littéral des lois. Ce n'est qu'après avoir maintenu ce sens que l'on peut découvrir la vérité cachée, sans compter qu'ainsi seulement on peut échapper au blâme de la multitude. »

Philon marque donc clairement l'existence de sectes néo-juives ou helléno-juives, en route vers ce qui sera plus tard le christianisme paulinien.

Peut-être même trouvons-nous chez lui, outre l'allusion aux Melkisedécites que nous avons rapportée tout à l'heure, une allusion assez transparente aux Caïnites.

A propos du sacrifice de Caïn et d'Abel (*De sacrif.*, I. 163), il dit : « Il y a deux conceptions opposées contradictoires, l'une qui attribue tout à l'esprit de l'homme, l'autre qui veut tout faire partir de Dieu ; l'une est personnifiée dans Caïn, l'autre dans Abel ».

Jusqu'ici on peut croire à une simple interprétation symbolique semblable à toutes celles dont il est coutumier.

Mais un autre passage (*De poster.*, 232) ne laisse plus guère de doute sur sa pensée : « Quelle est la doctrine des impies ? Elle tend à dire que l'esprit humain est la mesure de toutes choses, doctrine qui a été professée parmi les anciens sophistes, notamment par un certain Protagoras, un disciple des choses subversives de Caïn : τῆς Κάϊν ἀπονοίας ἔκγονον... Et vous, philosophes, vous aussi vous avez été élevés dans la doctrine de Caïn, qui enseigne à adorer l'auteur le plus proche (évidemment Philon entend le démiurge, le δεύθερος θεὸς) au lieu du plus lointain : ὅς τὸ πλησιόν πρὸ τοῦ μακρὰν αἰτίου παρῄνει τίμᾶν » (*ibid.*). Comme le symbolisme le plus hardi ne peut vraiment rien trouver de semblable dans l'histoire de Caïn et Abel, il faut admettre que Philon ne vise pas Caïn, mais la secte qui se réclame de son nom.

De poster, I, 235, il s'attaque encore plus directement à elle : « Les habitants de ces demeures, dit-il, de cette secte sont des compagnons de mal, de vanité, qui se croient sages sans connaître la sagesse digne de ce nom... Leurs lois sont absence de lois, injustice, licence, audace, excès dans les voluptés. »

Ce n'est plus évidemment le commentateur de l'Écriture que nous avons ici sous les yeux, mais le polémiste portant ses coups à quelque chose de présent, de vivant.

La division des Juifs alexandrins en deux groupes bien distincts donnant comme un avant-goût du judéo-christianisme et helléno-christianisme ultérieurs, est encore attestée par Eusèbe, qui dans sa *Præp. evang.*, VII, 10, s'exprime ainsi : « Le judaïsme était divisé en deux parties ; la masse était adonnée à la loi, qu'elle observait littéralement ; mais il existait aussi des juifs philosophes

très vertueux, qui ayant pénétré plus avant dans l'esprit de la loi, ne sont plus restés attachés à sa surface[1]. »

La doctrine de ces sectes, dont le Melkisédécisme est un des types, ne pouvait pas, non plus que la doctrine métaphysique pure de Philon et de l'alexandrinisme, conquérir la masse, ni par conséquent devenir une foi nouvelle. Elles apportaient bien l'idée d'un médiateur dont cette partie de l'humanité sentait le besoin, mais la conception toute métaphysique de ce médiateur dépassait sous cette forme l'entendement de la foule. Ce médiateur était encore trop près de son origine stoïcienne pour parler au cœur des hommes. Il leur fallait un médiateur en chair et en os, descendant des hauteurs de l'Idée platonicienne et néo-platonicienne pour vivre et souffrir de la vie humaine, pour fondre en un tout vivant et individuel l'idéal et le réel. Nous trouvons sous ce rapport encore, dans l'Épître aux Hébreux, un passage précieux.

« Or, puisque les hommes sont faits de chair et de sang, lui, Jésus, a participé à la même nature afin que par la mort il vainquît la puissance de la mort... Ce n'est pas en effet aux anges qu'il sert de médiateur, mais aux fils d'Abraham. C'est pourquoi il dut devenir absolument semblable à ses frères, afin qu'il devînt pitoyable et un fidèle grand prêtre devant Dieu, pour racheter les fautes

[1] Ἑξῆς ἂν εἴη καὶ τόδε ἐπισημαίνεσθαι, ὡς τὸ πᾶν Ἰουδαίων ἔθνος εἰς δύο τμήματα διῄρηται, καὶ τὴν μὲν πλῆθον ταῖς τῶν νόμων κατὰ τὴν ῥήθην διάνοιαν παρηγγελμέναις ὑποθήκαις ὑπῆγε, τὸ δὲ ἕτερον τῶν ἐν ἕξει τάγμα ταύτης, μὲν ἠφίει θειοτέρα δέ τινι καὶ τοῖς πολλοῖς ἐπαναβεβηκυίᾳ φιλοσοφίᾳ προσέχειν ἠξίου θεωρίᾳ τε τῶν ἐν νόμοις κατὰ διάνοιαν σημαινομενομένων.

de son peuple. Car là par où il a souffert et a été éprouvé, il peut aider ceux qui sont éprouvés » (Ép. aux Hébr., II, 14-18), — Et *ibid.*, 5, 15 : « Car nous n'avons pas un grand prêtre qui ne saurait avoir pitié de notre faiblesse, mais qui est éprouvé semblablement à nous... »

C'est une idée assez générale chez les Juifs, que ce qui a empêché le judaïsme, notamment le judaïsme alexandrin, de devenir une religion nouvelle, ce fut son manque de goût pour le prosélytisme, mais qu'il avait en lui de quoi gagner les masses fatiguées du polythéisme. Ce n'est pas notre avis. Le monothéisme en soi ne pouvait à lui seul fournir un aliment religieux. Autrement les sectes juives d'Alexandrie qui ont poussé aussi loin que possible les concessions aux besoins du jour auraient conquis le monde. Or, livrées à leur seule force elles sont restées impuissantes.

La lettre aux Hébreux nous apparaît de la sorte sous un jour bien intéressant. Elle est précisément comme un essai de conciliation entre les sectes juives et l'attente générale, comme une tentative d'acheminer vers Jésus l'antinomisme de ces sectes. Il est probable que certaines d'entre elles allèrent grossir le christianisme. Mais il y en eut certainement qui gardèrent leur autonomie et cheminèrent, ouvertement ou non, à travers l'époque de formation et d'affermissement du christianisme et du catholicisme, pour reparaître plus tard sous la forme d'hérésies chrétiennes et sous la forme de diverses nuances gnostiques.

Il y a à l'appui de ce que nous disons une page curieuse d'Hégésippe, conservée par Eusèbe, *Eccl. hist.*, III, 32, 7, 8.

« Jusqu'à ce moment (jusqu'à l'époque de Trajan) l'Église était demeurée une vierge pure, parce que ceux qui auraient voulu adultérer la doctrine pure de cet enseignement de salut — si toutefois de pareils hommes existaient — se tenaient cachés dans de sombres ténèbres. Mais lorsque le saint chœur des apôtres eut disparu et aussi la génération qui avait été jugée digne d'entendre la sagesse divine de ses propres oreilles, alors seulement la conspiration des hérésies prit son élan. Elle osa, parce qu'aucun apôtre n'était plus en vue, elle osa montrer le front et opposer faussement une soi-disant gnose à l'enseignement de la vérité. »

Cette page nous paraît donner une idée très exacte de la gnose, qui n'est en effet que l'héritière directe ou collatérale de sectes antérieures à la naissance du christianisme.

On admet assez généralement que : le créateur de génie de l'antinomisme chrétien fut saint Paul. C'est lui qui aurait définitivement rompu les barrières nationales et religieuses maintenues debout par l'observance de l'ancienne loi. Sans vouloir contester la grande part qui revient à saint Paul dans la fondation de la religion nouvelle, en tant que religion, nous croyons cependant qu'antérieurement déjà beaucoup de groupements philosophiques et religieux avaient depuis longtemps réalisé au sein même du judaïsme une rupture plus ou moins complète avec la loi. Tous semblent avoir gardé du judaïsme l'adoration et le culte du θεὸς ὕψιστος, et pour le reste, pour le cérémonial et le culte, ils se graduaient à l'infini, depuis ceux qui ne rejetaient qu'un minimum impraticable hors de Palestine jusqu'à ceux

qui rejetaient tout. Seulement ces groupes étaient fermés, exigeaient une initiation et, partant, éloignaient la masse. L'œuvre de saint Paul consista à unir tous ceux qui, un peu partout, notamment en Asie Mineure, comme dit Fr. Cumont (Supplément à la *Revue de l'Instr. publ. en Belgique*, 1897), « tout pénétrés d'idées bibliques sans être étroitement attachés à la loi judaïque, constituaient un terrain fécond pour la publication chrétienne ».

L'admission de sectes juives nous servira aussi à jeter quelque lumière sur certaines pages obscures du Talmud. Nous lisons dans le *Traité Chagigah*, 11[b] : « Quiconque s'occupe de quatre points, à savoir de ce qui est en haut, en bas, devant, derrière, quiconque n'épargne pas la gloire de son Créateur, malheur à lui. » Ce texte paraît très ancien, puisque déjà avant la moitié du Ier siècle de l'ère chrétienne, R. Jochanan b. Saccaï s'y réfère.

Or, comment le fait d'étudier ce qui est en haut et en bas, c'est-à-dire la théosophie et la cosmogonie, peut-il atteindre la gloire du Créateur ? Nous ne voyons d'autre explication que celle-ci. La philosophie cosmogonique détache de la loi du Pentateuque, et la théosophie conduit à la croyance en un démiurge, c'est-à-dire à un empiètement sur Dieu. L'auteur de cet article vise un délit d'opinion, c'est-à-dire la doctrine d'un groupe ou des groupes de Juifs que la philosophie et la théosophie ont détachés de la conception traditionnelle du judaïsme.

Et notre interprétation n'est pas qu'une simple hypothèse. Le Talmud lui-même interprétant cette défense (*ibid.*, sqq), est amené par le sujet à énumérer un cer-

tain nombre de doctrines qui ont un relent plus ou moins fort des doctrines que nous avons touchées plus haut.

Il s'y rencontre même (*ib.*, 77[b]), il se trouve une allusion très claire à l'hérésie du démiurge : « Combien grand est le crime de celui qui cherche à acquérir de l'honneur par l'abaissement du prochain, à plus forte raison de celui qui fonde son honneur sur la diminution de Dieu. »

Ces considérations pourraient également servir à expliquer le passage du *Traité Sabbat.*, 116[a], où il est question de « tables chargées d'écrits hérétiques ou de signes... qui sèment la division entre Israël et son Dieu ». Ne s'agirait-il pas là de diagrammes gnostiques avant les « gnostiques proprement dits », diagrammes enseignant des doctrines relatives au Logos et au démiurge ; ces doctrines qui conduiront plus tard les gnostiques à placer Israël sous une espèce de Dieu secondaire, pour réserver le Dieu supérieur à la foi nouvelle, peuvent déjà, avant le christianisme, avoir pu revêtir le même caractère, et c'est ce que le Talmud entendrait par séparer Israël de son Dieu, c'est-à-dire reléguer Israël loin de Dieu sous l'autorité du δεύτερος θεός.

Je sais bien que ce passage du Talmud comme d'autres passages analogues peuvent n'être qu'un reflet de la doctrine gnostique, bien après la naissance des sectes issues du christianisme. Mais on ne pourra pas en dire autant des passages comme le suivant, exprimé à l'époque même du christianisme naissant par R. Eleasar de Modiim : « Celui qui profane le sabbat, qui méprise les fêtes, qui rejette le pacte de notre père Abraham — la circoncision — et celui qui prête à la loi une figure

contraire à la tradition, celui-là n'aura pas part au monde futur, même s'il a la science de la loi et accomplit de bonnes œuvres. » (*Tr. Absth.*, III, 15).

Nous croyons avoir établi l'existence parmi les Juifs, bien avant la naissance du christianisme proprement dit, de sectes ayant rejeté plus ou moins complètement la tradition mosaïque. Ces sectes sont nées tantôt sous l'action de l'évolution juive même, tantôt sous l'action des doctrines grecques.

Elles constituent une espèce de christianisme sporadique avant la lettre. Une partie d'entre elles se perdent dans le christianisme naissant. Une autre partie chemine sourdement à travers la religion nouvelle pour reparaître ensuite ou identique à elle-même ou sous une forme nouvelle.

LA MORALE DE MAÏMONIDE

ET LA MORALE DE SPINOZA

Même si nous n'avions pas dans l'*Inventaire de la bibliothèque de Spinoza* publié par van Rooijen (p. 132), la preuve manifeste que Spinoza a eu entre les mains le more Nebochim (*Guide des égarés*) de Maïmonide, la seule lecture de quelques pages du *Tractatus* suffirait pour marquer chez l'auteur une connaissance familière non seulement des grands penseurs juifs, mais encore d'un certain nombre d'esprits de second ordre gravitant autour d'eux. Il est vrai que le *Tractatus* le conduit surtout à se mettre en face des travaux exégétiques de ces théologiens. Mais chez eux exégèse, théologie, philosophie sont si étroitement tissées ensemble que l'une ne va pas sans l'autre.

Notamment la critique exercée par Spinoza sur la méthode rationaliste de Maïmonide révèle chez lui une connaissance très approfondie du *Guide des Égarés* et de toutes les questions qui s'agitent autour de la doctrine maïmonidienne.

Joël (*Zur Genesis der Lehre Spinoza's* von Dr. M. Joël, Breslau, 1871) a montré depuis longtemps et — à notre point de vue — avec exagération, ce que la métaphysique de Spinoza doit à Maïmonide, à Gersonide et à

Chasdaï Crescas ; je dis avec exagération parce qu'il force en maint endroit la comparaison et parce qu'il l'appuie non pas tant sur l'Ethique, où il faut chercher en somme la pensée définitivement constituée de Spinoza, mais sur le *Court Traité* qui n'est qu'à mi-chemin entre Descartes et l'Ethique. Dans tous les cas, ce qu'on n'a pas mis en lumière jusqu'ici c'est le rapport très réel qui existe entre la morale de Spinoza et la morale de Maïmonide. Nous voudrions jeter un coup d'œil sur cette question.

Voici comment se présente en ses grandes lignes la morale de Maïmonide, telle qu'elle résulte particulièrement du *Guide des Égarés*, du *Traité des Huit chapitres*, et de quelques autres pages disséminées dans ses œuvres purement talmudiques et exégétiques :

La morale de Maïmonide a comme fin l'immortalité et commme moyen le perfectionnement de l'intelligence par l'acquisition des idées saines.

Le passage le plus lumineux sous ce rapport est le chap. LIV du livre III du *Guide des Egarés :* « La véritable perfection de l'homme, dit-il, consiste à acquérir les vertus intellectuelles, c'est-à-dire à concevoir les choses intelligibles, qui puissent lui donner des idées saines sur les objets métaphysiques. C'est là la fin dernière de l'homme qui donne à l'individu une perfection véritable ; elle lui appartient en propre ; c'est par elle qu'il obtient l'immortalité, c'est par elle que l'homme est véritablement homme. Si tu considères les autres perfections (l'auteur s'adresse à son disciple), tu comprendras qu'elles profitent nécessairement à d'autres et non à toi... mais cette dernière perfection profite à toi

seul et aucun autre n'en partage avec toi le bénéfice... C'est pourquoi il fait que tu aspires avidement à obtenir cette chose qui te demeure, et que tu ne te donnes ni fatigue ni peine pour ce qui profite aux autres, ce qui serait négliger ta propre âme... Les prophètes aussi nous ont exposé ces mêmes sujets et nous les ont expliqués, en nous déclarant que ni la fortune, ni la santé, ni les bonnes mœurs (vertus morales) ne sont des perfections dont il faille se glorifier et qu'on doive désirer, et que la seule perfection qui puisse être l'objet de notre orgueil et de nos désirs, c'est la connaissance de Dieu, laquelle est la vraie science... »

On voit clairement que Maïmonide subordonne la fin, c'est-à-dire l'immortalité, à l'acquisition des idées saines ; en d'autres termes le salut dépend non de la perfection morale, mais de la perfection intellectuelle, du développement de l'intelligence.

Pour bien pénétrer la pensée de Maïmonide touchant la morale, il faut se reporter à sa pensée touchant la psychologie.

Or la psychologie de Maïmonide est entièrement placée sur le terrain d'Aristote, tel que cet Aristote est présenté par les commentateurs, notamment par Alexandre d'Aphrodisias (v. Simon c. Scheyer, *Das Psychol. System des Maimonides*, Francf.-a.-M., 1845). En voici les éléments essentiels :

L'âme humaine est la forme de son corps. L'essence de cette âme est la pensée. La matière de cette forme est l'ensemble des facultés végétatives et sensibles de l'âme. Dans cette matière la raison n'existe que potentiellement comme νοῦς ὑλικός, semblable à une feuille sur

laquelle il n'y aurait rien d'écrit... Elle a la faculté de recevoir les forces pures, immatérielles, et elle a la faculté de percevoir directement ce qui ne vient pas par l'intermédiaire des sens. Par l'exercice, la raison latente, potentielle devient actuelle. Une fois qu'elle a rassemblé ses connaissances, une fois qu'elle a reçu les formes pures, une fois qu'elle est en quelque sorte substantifiée par les idées, elle devient νοῦς ἐπίκτητος, intellect acquis. Le passage de l'intellect potentiel à l'intellect en acte est opéré selon Maïmonide par l'ange de la dixième ou dernière sphère. C'est lui qui dispense les formes et fait passer le passif à l'actif. L'intellect acquis est la forme la plus haute de l'âme humaine ; pendant la vie terrestre, cette forme est liée aux autres facultés de l'âme, sans cependant appartenir comme elles au corps. Aussi la mort du corps ne la fait-elle pas mourir ; elle est immortelle, et dans la mesure même où elle est acquise...

« L'intellect acquis, dit Maïmonide, c'est l'intellect en acte devenu la propriété de l'homme, lorsque les formes intelligibles sont toujours présentes dans son intelligence, et qu'il peut s'identifier avec elles à tout instant sans faire de nouveaux efforts. Alors l'intelligence humaine a toujours pour objet les pures formes intelligibles, elle a pour objet la connaissance de son propre être et celle des êtres immatériels en dehors d'elle, et elle s'élève alors, entièrement séparée du corps, à la connaissance des intelligences séparées et de Dieu. »

« Dans tout ce qui naît ou périt, dit-il encore, il n'y a de périssable que la matière. Toutes les imperfections physiques ou morales proviennent de la matière. Plus

l'homme cède à la matière, plus il fait mal. Pour se conduire conformément au but final de la création, il faut qu'il se détache autant que possible de la matière et qu'il ne se laisse guider que par la forme ; seule la forme constitue l'être véritable des choses. Or la forme de l'homme est l'intelligence ».

C'est ainsi que Maïmonide reprend et modifie dans le *Guide* (I, ch. LXVIII et LXXII, III, 8) la théorie aristotélicienne, reflétée par les commentateurs grecs et les aristotéliciens arabes [1].

Donc l'ordre de perfection d'une chose étant d'autant plus élevé qu'il touche plus l'essence de cette chose, Maïmonide distingue pour l'homme quatre espèces de perfections, l'une plus élevée que l'autre, en raison de ce qu'elle est plus en rapport avec son intelligence, qui est son essence.

1° Posséder, avoir des biens, perfection qui ne se rattache encore en rien à la personne et qui est encore en dehors de l'essence de l'homme. Sous ce rapport, il n'y a pas de différence entre un roi et un berger.

2° Une bonne constitution physique, perfection qui se rattache déjà plus à l'essence de l'homme. Mais c'est une perfection que l'homme possède non en tant

[1] Dans son Jes. Hat. Maïmonide dit un peu autrement que l'âme dans l'ensemble de ses facultés se comporte au νοῦς comme la matière à la forme. Elle n'a elle-même que la valeur d'une δύναμις. C'est l'Intellect actif, (νοῦς ποιητικός) considéré par lui comme par les péripatéticiens arabes comme le plus proche intermédiaire immatériel du monde sublimaire qui fait de cette force en puissance une force en acte en la remplissant en quelque sorte de réalités acquises. En un mot ce que l'âme est au corps, le νοῦς l'est à l'âme, c'est par ce moyen que Maïmonide et les Arabes concilient le néo-platonisme avec l'aristotilisme cf. Guide II, 4, III, 8.

qu'homme, mais en tant qu'animal, et qu'il a de commun avec les plus vils des animaux.

3° Les qualités morales, perfection qui se rattache bien à l'essence de l'homme, mais qui n'est elle-même qu'une préparation à la dernière. La perfection des qualités morales n'est que sociale ; elle intéresse l'homme en tant qu'il vit avec ses semblables ; elle n'est pas le dernier terme.

4° La quatrième et véritable perfection de l'homme consiste à acquérir les vertus intellectuelles, à concevoir les intelligibles, qui puissent lui donner des idées justes et saines sur les objets métaphysiques. C'est la fin véritable de l'homme, celle qui appartient à lui seul et par laquelle il obtient l'immortalité.

Tel est en résumé, pour Maïmonide, l'ordre des perfections tel que cet ordre est fixé d'une manière générale dans la IIIe partie du *Guide* et particulièrement au chap. LIV.

Ainsi donc tout doit tendre en dernière analyse à donner des connaissances vraies sur les sujets métaphysiques, c'est-à-dire, précise l'auteur ailleurs, sur Dieu et son rapport avec l'univers.

Il est remarquable de voir comment toutes les œuvres de Maïmonide, en particulier le *Guide*, convergent vers ce terme, comment les digressions en apparence les plus lointaines aboutissent également à la même fin. Maïmonide avertit avec raison son disciple Joseph b. Aknin, qu'il ne compte trouver dans son œuvre aucune digression amenée par le hasard. Nous allons dire quelques mots de ce plan si parfait, qui, à notre avis, n'a jamais été bien com-

pris. Cette digression ne sera pas superflue pour notre étude.

Dans la pensée de Maïmonide il faut tout d'abord que l'Écriture, cette source de vérité, ne contienne rien qui puisse troubler la pureté de la notion relative à Dieu.

Il faut que tous les passages troublants soient ramenés à leur sens allégorique ou métaphorique. Nous avons ainsi la clef de toute la première partie du *Guide*. En effet, cette partie se préoccupe tout d'abord d'analyser le concept de Dieu de manière à faire apparaître tout son contenu et à l'affranchir de toute contradiction interne, de toute idée de multiple. Pour cela il faut écarter toute notion d'attribut positif. L'attribut tel que l'entend Maïmonide, s'il n'est pas une simple tautologie, c'est-à-dire inutile, est un accident qui ajouterait quelque chose à l'essence de Dieu, et partant supprimerait l'unité. Ensuite, il faut prouver la réalité de l'être auquel correspond ce concept. Ici le *Guide* considère Dieu en premier lieu comme dispensateur des formes, comme « Architector mundi » ; puis allant plus loin, et considérant la matière comme issue de Dieu il fait de ce Dieu le « Creator mundi » ; enfin il considère Dieu dans ses relations avec l'univers et particulièrement dans sa relation avec l'homme, c'est-à-dire il le considère comme « Providentia mundi ».

Il faut aussi écarter de Dieu tout ce qui tend soit à la corporéité, soit à la passion ou au changement, soit à la privation, et d'une manière générale à une assimilation quelconque avec les créatures. Il faut que le spectacle de l'univers ne soit qu'une indication par laquelle

l'œuvre fait seulement entrevoir l'ouvrier (*Guide*, II, 55, 58, 60, 72).

Le concept de Dieu une fois purifié, la croyance en Dieu doit se fonder sur la croyance et non être une simple profession de foi, ni non plus un objet de l'imagination ou des sens : « Sache, ô lecteur... que la croyance n'est pas quelque chose que l'on prononce seulement, mais quelque chose que l'on conçoit dans l'âme... Il y a beaucoup d'hommes stupides qui retiennent des croyances dont ils ne conçoivent absolument aucune idée... Il faut élever sa pensée à ce degré élevé qui est la spéculation » (I, 50).

On voit que ce qui préoccupe Maïmonide c'est de ramener le plus possible les choses à devenir objet de pensée, c'est-à-dire à rentrer dans le dernier ordre de perfection. Ce caractère intellectualiste et métaphysique domine chaque page du *Guide*. C'est ainsi que les longues pages relatives à la législation mosaïque visent à démontrer que toute cette législation est destinée dans son ensemble et dans son détail à conduire directement ou indirectement à la pensée de Dieu.

Mais cette perfection dans la conception des objets métaphysiques, et surtout du grand objet métaphysique, de Dieu, n'est pas une fin si aisée, mais au contraire le couronnement d'une vie de méditation et la résultante d'une longue série d'études relatives aux sciences.

« L'homme ne doit pas aborder la métaphysique sur Dieu avant de s'être exercé sur les sciences et les connaissances... ; ce n'est qu'après avoir acquis la connaissance d'axiomes vrais et certains, ce n'est qu'après avoir

appris les règles du syllogisme et de la démonstration, qu'il peut aborder ces recherches » (I, 5).

Les études préparatoires sont encore nécessaires, parce que les sujets en question sont liés les uns aux autres. En effet, tout son être n'étant constitué que par Dieu et ses œuvres..., il n'y a aucun moyen de percevoir Dieu autrement que par ses œuvres... Il faut donc nécessairement examiner tous les êtres dans leur réalité, afin que de chaque science nous puissions tirer des principes vrais et certains en vue des recherches métaphysiques (I, 34).

Toutefois les notions pures ne sont accessibles qu'à un homme de bonnes mœurs.

Ainsi la perfection intellectuelle est dans une certaine mesure subordonnée à la perfection morale et doit être préparée par cette dernière.

« Les notions intelligibles pures ne sont possibles qu'à un homme qui a bien châtié ses mœurs... qui n'a plus le naturel enflammé, ni l'esprit travaillé par l'ardeur de la jeunesse, à un homme qui a conquis le calme et la tranquillité » (I, 34).

C'est ainsi que Maïmonide échelonne le long de la route qui conduit à la perfection de l'intelligence, les autres ordres de perfection qui doivent y préparer ou qui doivent tout au moins chasser les obstacles contraires.

« La loi en général a pour but de perfectionner notre corps et notre âme, afin de nous procurer le bien-être physique que l'homme ne trouve que dans la vie sociale et le bonheur éternel auquel on n'arrive que par la spéculation » (III, 27).

« La perfection véritable de l'homme c'est de posséder l'intelligence en acte... ; mais cette perfection est subordonnée aux précédentes, car il est impossible que l'homme qui souffre, qui a faim ou froid saisisse les idées... » (*Ibid.*).

« La matière est un voile qui empêche notre intelligence de percevoir Dieu et les Intelligences supérieures... » (III, 9). La jeunesse est un obstacle aux qualités morales, à plus forte raison à cette pensée pure, résultant de la perfection des idées qui conduisent l'homme à aimer Dieu avec passion... A mesure que tombe l'ébullition des humeurs corporelles, à mesure que le feu des désirs s'éteint, à mesure que les qualités morales se fortifient, l'intelligence aussi s'accroît, la clarté augmente... » (III, 51).

Maïmonide fait ici comme les néo-platoniciens de la matière la source du mal. « On peut, dit-il, distinguer trois sources de maux : 1° ceux qui viennent de la matière corruptible, par exemple les infirmités corporelles ; 2° ceux que les hommes s'infligent ; 3° ceux que l'homme crée par le vice et la prédominance de la matière » (III, 11).

Non seulement l'asservissement en fait à la matière est un obstacle à la conquête des idées, mais encore l'asservissement en théorie. Il ne faut pas faire de la matière « un objet de conversation ou de réflexion ». Le passage talmudique (*Trait. Yoma*, 29b) « les pensées du péché sont pires que le péché », passage signifiant que les pensées de volupté sont plus excitantes que la volupté, il le détourne de son sens pour en tirer un appui à sa doctrine morale : « L'homme qui commet

un péché ne pèche que par suite des accidents qui s'attachent à sa matière... je veux dire qu'il ne pèche que par son animalité. Mais la pensée est une des propriétés qui appartiennent à la forme. Si donc il porte sa pensée sur le péché (sur la matière), il pèche par la plus noble des deux parts. C'est comme s'il asservissait un homme libre ; car cette forme humaine, qui est l'intelligence, ne doit être employée qu'à ce qui est digne d'elle, à ce qui est le plus élevé (III, 8).

On voit comment Maïmonide ne quitte pas un instant de vue le but intellectuel auquel tout doit conduire.

Dans le *Guide*, toutefois, Maïmonide ne détermine pas exactement la manière dont l'homme peut non seulement dissiper les obstacles aux qualités morales, mais acquérir ces qualités qui préparent les vertus intellectuelles. C'est dans l'opuscule intitulé *Les Huit Chapitres* qu'il entre dans quelques détails. Il apparaît encore ici comme un disciple d'Aristote. Comme Aristote il divise la morale en dianoéthique et en éthique (*Tr. des Huit Chapitres*, II). La vertu pratique est un moyen terme entre deux extrêmes (*ibid.*, ch. III-IV). C'est la doctrine aristotélicienne du juste milieu [1]. Le plaisir s'ajoute comme quelque chose de positif à l'action morale, de sorte que seule l'action morale accompagnée de plaisir est la véritable marque de la nature morale de l'agissant (*ibid.*, ch. VI).

[1] Ce n'est pas le lieu de dire quelles divergences de détail le séparent d'Aristote. Le présent objet nous impose de nous en tenir aux généralités. Ajoutons seulement que Maïmonide, sur l'exemple de Gazzali et des autres philosophes arabes, cherche à concilier la doctrine d'Aristote avec la doctrine des vertus cardinales telles qu'elles sont réparties dans la division platonicienne et peut-être déjà socratique.

Les principales vertus théoriques sont : esprit, sagesse, raison (*ibid.*, ch. II), correspondant aux νοῦς, σοφία et φρόνησις d'Aristote.

Mais l'homme n'a donc pas de devoirs envers les autres? L'homme, pense Maïmonide, n'a de devoirs à l'égard de ses semblables, qu'en tant que certaines vertus morales, préparatrices des vertus intellectuelles ne peuvent être acquises que dans la vie sociale. Rigoureusement l'homme n'a de devoirs qu'envers lui-même. La grande affaire, et par conséquent le grand devoir de la vie est pour chacun de faire son salut, d'acquérir l'immortalité en acquérant Dieu. Ce point est clairement expliqué au dernier chapitre du *Guide :* « Le troisième degré de perfection... ce sont les perfections morales... Mais ce n'est là encore qu'une préparation à une autre perfection et non un but en soi. En effet, toutes les vertus morales ne concernent que les relations des hommes entre eux, et la perfection morale qu'un homme possède le rend seulement capable d'être utile à autrui, de sorte qu'il n'est par là qu'un instrument à l'usage des autres... Si l'on suppose un individu isolé... on trouvera que les vertus morales sont pour lui vaines et oiseuses, et ne perfectionnent en rien sa personne ; il n'en a pas besoin... » (III, 54).

En conséquence, Maïmonide recommande la solitude comme un bon moyen d'oublier les perfections inférieures qui sont la fortune, la santé, la vertu morale, pour atteindre la grande vertu, c'est-à-dire la science absolue ou la connaissance de Dieu (III, 51).

Pour ceux qui ne savent pas ou qui ne peuvent pas s'isoler, le perfectionnement moral n'a d'intérêt que par

rapport à la société des hommes. Il n'y a donc, dans la pensée de Maïmonide, ni bien ni mal absolument parlant. Le bien et le mal ne sont que des distractions relatives à nous ; il n'y a, absolument parlant, que le vrai et le faux. Il le dit d'ailleurs en termes suffisamment clairs. Il faut citer cette page pour laquelle Spinoza nous offrira tout à l'heure un équivalent si curieux.

« On me demande, dit Maïmonide, comment il était convenable que le premier homme n'ait pas eu la faculté de discerner le bien du mal... et que ce soit la faute qui l'ait mis en possession de cette faculté ? Voilà un singulier châtiment que celui qui apporte au premier homme un bien si précieux. »

Et Maïmonide répond : « La raison fut bien, dès l'abord, un apanage de l'homme, par quoi il est précisément désigné comme l'image de Dieu. Mais par la raison l'homme distingue le vrai et le faux, tandis que le bien et le mal (le beau et le laid) n'appartiennent qu'à la classe des opinions conventionnelles, probables. Dans son premier état, Adam eut le sens de l'intelligible, du vrai et du faux, mais non du conventionnel, du probable... Mais lorsque, désobéissant, il pencha vers les désirs venant de l'imaginative, il fut puni de la privation de cette compréhension intellectuelle, et ayant obtenu la connaissance des opinions probables, il fut absorbé par ce qu'il devait trouver laid ou beau... « *Car dans le domaine du nécessaire il n'y a ni bien ni mal, mais seulement le vrai et le faux* » (*Guide*, I, ch. 2).

Si cette doctrine sera très logique dans le système de Spinoza, comme nous le verrons, elle ne l'est plus du tout dans celui de Maïmonide. L'idée de nécessité uni-

verselle sera ailleurs violemment combattue par lui, et toute la suite du *Guide* est incompatible avec elle. On ne s'explique cette page qu'en admettant d'une part que Maïmonide limite cet état de choses à la période qui précède la faute du premier homme, d'autre part que le caractère intellectualiste de sa doctrine morale le conduit logiquement à remplacer un instant le bien et le mal par le vrai et le faux. En effet, la vertu morale n'étant pour lui qu'une perfection de second ordre et la grande perfection consistant à acquérir des idées saines, il ne reste en réalité d'irréductible dans la morale de Maïmonide que la distinction du vrai et du faux. Ce qui importe seul c'est le discernement entre ce qui conduit et ce qui ne conduit pas à une connaissance, je dirai presque adéquate, des objets métaphysiques et de Dieu.

Mais il s'en faut de beaucoup que la logique de sa doctrine se maintienne avec cette entière rigueur. Sans cesse les idées juives proprement dites, ayant une longue tradition pour elles, et qui impliquent toujours une conception non intellectuelle mais morale de l'éthique, viennent troubler et pour ainsi dire adultérer la pureté de son système.

Maintenant quelle récompense s'attache à la vie morale, c'est-à-dire à la conquête des idées saines ? Maïmonide admet, sans avoir mis une clarté lumineuse dans ses idées ou dans l'expression de ses idées, une double récompense, une récompense terrestre : la providence, et une récompense ultra-terrestre : l'immortalité.

L'idée de Providence divine telle que la conçoit Maïmonide est une conséquence logique de son éthique. Cette Providence est un épanchement, un écoulement

de Dieu, s'attachant aux choses en raison de ce qu'il peut se mettre en contact avec elles. Or le Dieu de Maïmonide est comme celui d'Aristote, un Dieu pensant. Dès lors sa Providence ne peut s'attacher qu'à la pensée. Mais l'homme seul est un être pensant, c'est-à-dire dans l'homme seul la pensée est possible, puisque seul il a une faculté rationnelle. C'est donc cette faculté, ce νοῦς qui détermine l'épanchement de la Providence. Cette Providence s'exerce sur chaque individu en raison directe du développement de son νοῦς, en raison directe du perfectionnement de ce νοῦς en intellect acquis.

A un autre point de vue, Dieu étant forme pure ne peut se mettre en relations qu'avec des formes. Or dans l'homme seul la forme peut se subordonner la matière. La Providence ne se porte donc que sur les hommes qui auront su établir la prédominance de la forme sur la matière, de la faculté formelle pure, c'est-à-dire du νοῦς sur les autres facultés au service du corps.

L'épanchement de la Providence sera pour ainsi dire une suite nécessaire et mécanique du développement de l'intellect acquis ; elle variera d'un homme à l'autre, elle variera chez le même homme selon le degré de sa vitalité intellectuelle.

« La Providence divine dépend de l'Intelligence à laquelle elle est intimement liée... d'où il suit que celui-là seul auquel il s'attache quelque chose de cet épanchement de l'Intelligence divine participera à la Providence, suivant la mesure selon laquelle il participe à l'Intelligence » (III, 7).

« L'espèce humaine n'existe que par les individus, et l'intelligence divine s'épanchant sur l'humanité est

nécessairement en contact plus ou moins avec chaque individu... La Providence ne veillera donc pas d'une manière égale sur tous les individus, elle les protégera plus ou moins à mesure que leur perfection sera plus ou moins grande... ; elle veillera sur les hommes supérieurs selon leur degré de supériorité... en premier lieu sur les prophètes, en dernier lieu sur les hommes ignorants... » (*ibid*).

« L'homme d'une perfection parfaite, dont l'intelligence ne cesse jamais de s'occuper de Dieu, est toujours sous la garde de la Providence ; mais l'homme qui, quoique d'une perception parfaite, laisse sa pensée, à certains moments, inoccupée de Dieu, n'est sous la garde de la providence que dans les moments seuls où sa pensée va à Dieu » (*Guide*, III, 51).

Les mêmes causes qui déterminent la Providence divine déterminent l'immortalité de l'homme. Il n'y a pas différence de nature, mais seulement de degré, entre la providence et l'immortalité. L'immortalité, au lieu d'être une union momentanée avec Dieu par le contact de l'épanchement divin, est une union définitive. Ce n'est donc pas non plus l'âme qui est immortelle, c'est le νοῦς, et non pas le νοῦς en général, ou l'esprit hylique, comme dirait Maïmonide, qui n'est rien de réel, qui n'est qu'une possibilité, mais l'intellect acquis (v. III, 27).

Cependant, d'autre part, Maïmonide admet comme Averroès qu'à des substances incorporelles ne peut s'appliquer le nombre.

« Les êtres abstraits, qui ne sont ni des corps ni des facultés dans un corps, mais des pures intelligences, n'admettent en aucune façon le multiple » (*Guide*, I, 74).

En conséquence, Maïmonide doit aussi admettre que les âmes constituent toutes ensemble après la mort une unité indissoluble. En effet, si les âmes, si les νοῦς de deux individus étaient distincts par le nombre, leurs âmes seraient deux par le nombre, mais une unité par la forme, de sorte que l'âme aurait une âme.

La multiplicité ne peut venir que de la matière, et puisque les âmes ne meurent pas avec les corps, elles forment, une fois séparées des corps, une unité numérique.

En effet, Maïmonide ajoute : « l'ensemble de toutes les âmes ne forme qu'une unité[1] » (*ibid.*).

Ces intelligences unies en un tout homogène et indissoluble sont donc quelque chose d'analogue à ce que les néo-platoniciens appellent l'âme universelle. Or Maïmonide fait en même temps de l'Intellect actif un ange ou une catégorie d'anges qu'il appelle (Ischim) Homesques, qu'il loge au bas de la série des Intelligences séparées placées entre Dieu et l'univers. Il faut donc que dans sa conception cette catégorie d'anges et les Intelligences séparées des corps arrivent à ne faire qu'un tout, ce qui en effet nous conduit à une doctrine assez semblable à celle d'Alexandre d'Aphrodisias et à celle d'Alfarabi chez les Arabes. Les âmes des individus, durant la vie terrestre, mieux les éléments rationnels de ces âmes ne seraient alors qu'une espèce de produit de l'âme univer-

[1] Cette doctrine fit grande sensation parmi les théologiens chrétiens du XIII[e] siècle. Albert le Grand la réfuta dans un écrit particulier : « Libellus contra eos qui dicunt quod post separationem ex omnibus animabus non remanet nisi intellectus unus et anima una » (V. Alberti opera, t. V, p. 218 sqq., éd. Jammy). Parmi les propositions condamnées à Paris en 1240, 1270, 1276, se trouve celle-ci : « Quod intellectus hominum est unus et idem numero ».

selle, et ce produit pourrait dans la doctrine de Maïmonide se hausser pendant la vie à devenir partie intégrante de cette âme universelle et éternelle. C'est ainsi qu'il faudrait entendre l'immortalité proposée par lui. Nous aboutirions alors à une théorie qui ne serait pas loin de celle d'Averroës, et la tempête soulevée par le *Guide* parmi les rabbins de France et d'Espagne aurait la même cause que l'orage déchaîné par Averroës parmi les théologiens de l'Église. C'est que pour les uns comme pour les autres il s'agissait de ne pas laisser porter atteinte à l'immortalité personnelle, à la persistance après mort de la personne, du moi, ce qui était un des fondements de la doctrine juive post-exilique et de la doctrine chrétienne.

Pour présenter une idée complète de l'éthique de Maïmonide il faut ajouter que l'élément intellectuel ou rationnel, quoique tout à fait prédominant et caractéristique comme moyen et comme fin, n'y est cependant pas absolument exclusif. Maïmonide l'atténue dans une certaine mesure en admettant que l'homme qui aura atteint les idées saines, l'homme qui par la recherche de la vérité aura conduit sa pensée jusqu'à cette union avec l'intellect et avec Dieu, sera par là-même possédé de l'amour de Dieu. Il y aura pour lui identité entre ces deux principes de l'Écriture : « Tu aimeras l'Éternel ton Dieu de tout ton cœur... » (Deuter., vi, 5) et la connaissance philosophique de Dieu et de l'univers (Jérémie, ix, 24), (*Guide*, iii, 28; *Fondements de la Thorah*, ii, 1).

« Après avoir acquis la connaissance de Dieu on a pour but de consacrer toutes ses forces à penser à lui et

tout son cœur à l'amour de lui » (*Guide*, III, 51).

« Cet amour tiendra tout l'être de celui qui l'aura atteint, comme il a possédé l'âme des patriarches et des prophètes. Sa vie terrestre ne sera plus qu'une ombre de sa vie réelle dans la pensée et l'amour de Dieu ». (*Fondements de la Thorah*, *ibid.*).

La vie de l'homme de bien se présente donc à peu près ainsi dans l'éthique de Maïmonide : Il apprend tout d'abord à lire et à interpréter l'Ecriture de manière à y trouver les preuves de l'existence, de l'incorporéité et de l'unité de Dieu, les preuves aussi de sa Providence, de manière enfin à savoir comprendre les passages qui, pris à la lettre et superficiellement, troubleraient la claire et vraie notion de ce Dieu. Cet homme exercera les pratiques religieuses dans l'idée d'être conduit par elles directement ou indirectement à la pensée de Dieu. Il ne se privera pas, s'il peut, de certaines perfections extérieures comme de posséder des biens et de se donner une bonne constitution physique, car ce sont là des conditions du perfectionnement ultérieur, ou au moins des biens sans lesquels les obstacles à ce perfectionnement sont plus grands. Mais il luttera contre les sens et la matière, source d'ignorance et de mal. Il rectifiera ses mœurs par l'application du juste milieu, par la sagesse et la raison mises au service de la modération; il ne laissera en lui aucun empire au corps et aux choses du corps, pas même aux éléments inférieurs de son âme, mais il maintiendra la haute main à la partie rationnelle de cette âme, au νοῦς.

Arrivé à ce degré, l'homme de bien ne croira pas encore avoir atteint la fin désirable. Il faut que le νοῦς,

non content d'avoir préparé et maintenu sa suprématie, soit lui-même l'objet d'un soin particulier. L'homme abordera les sciences, les mathématiques, la logique, pour arriver enfin à la science des sciences : la métaphysique. Cette science seulement le conduit aux idées saines et à Dieu.

Dès lors il faut qu'il remplisse entièrement sa pensée et son cœur de ce Dieu. Il ne consacrera aux autres choses que le strict nécessaire, et, puisqu'il faut penser à ses affaires il n'y pensera que pendant le boire et le manger. La vie dans la pensée de Dieu sera sa vie véritable, son état de veille ; le reste, il le fera comme dans un rêve. La connaissance de Dieu entraînera l'amour de Dieu, amour qui est en raison directe de la perception claire des choses divines.

L'homme qui aura atteint cette union avec Dieu dans la pensée et l'amour éprouvera les plus grandes jouissances, il connaîtra les joies les plus pures. A mesure qu'il sentira son âme se détacher des choses du corps, à mesure qu'il approchera de la fin suprême, sa joie augmentera d'intensité jusqu'à ce qu'il couronne sa vie terrestre par le sentiment d'extase venant de l'union de son intellect avec l'Intellect actif et avec Dieu. Peu d'hommes ont atteint cette hauteur, et on ne peut guère l'affirmer avec certitude que des patriarches et des prophètes. C'est ce qu'entend le Talmud, ajoute Maïmonide, quand il les fait mourir d'un baiser de Dieu.

On voit que l'éthique de Maïmonide se tient par ses éléments essentiels sur le terrain d'Aristote. L'élément rationaliste lui donne son principal aspect. C'est le Dieu aristotélicien, seulement pensant et agissant par la

pensée qui détermine la fin de l'éthique maïmonidienne et les moyens de la réaliser, et c'est la psychologie d'Aristote qui fonde la psychologie de Maïmonide, elle-même fondement de son éthique.

Toutefois, si Aristote fait lui aussi de la matière et du corps la honte de l'homme, s'il dit (*Eth. à Nicom.*, III, 13) que le sens du toucher est une honte pour nous, que nous le possédons seulement en tant qu'animaux et non en tant qu'hommes (καὶ δόξειεν ἂν δικαίως ἐπονείδιστος εἶναι, ὅτι οὐχ ᾗ ἄνθρωποί ἐσμεν ὑπάρχει, ἀλλ' ᾗ ζῷα), il est loin cependant d'établir un dualisme moral si tranchant entre la matière et la forme. Si, d'autre part, Aristote fait de la vie théorique la plus grande source de félicité, où se montre et agit ce qu'il y a de plus propre à l'homme (*Eth. Nic.*, x, 7 : τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ. καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος), il est loin cependant de faire de la pratique une simple ἐπίδασις τῆς θεωρίας. Bien au contraire, le fond de son éthique tend au plus haut bien pratique accessible à l'homme : τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρκτῶν ἀγαθῶν (*Eth. Nic.*, I, 2).

Le bien, dans le sens de Platon, le bien métaphysique n'est pas nécessaire (*ibid.*, I, 4). Le but de la vie est la pratique déterminée par le λόγος, ζωή πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος.

La morale de Maïmonide est donc quelque chose comme la morale d'Aristote modifiée par le néo-platonisme et modifiée aussi par le prisme des philosophes arabes et des doctrines juives. Ce qui vient du néo-platonisme c'est la tendance ascétique, le dualisme entre la

matière et l'esprit, la subordination absolue de la matière qui est une source de mal à l'esprit qui est source de bien, ce qui vient aussi du néo-platonisme c'est la multiplication des catégories d'intermédiaires entre Dieu et l'homme, jusqu'à l'âme universelle et Intellect actif ; ce qui vient des Arabes c'est la conception un peu particulière de cet Intellect et son identification avec l'âme universelle, dont il n'y a probablement aucune trace dans la pensée d'Aristote. Ce qui vient des traditions juives c'est la conception d'un Dieu personnel, créateur de l'univers, objet à la fois de pensée et d'amour, Providence de l'homme et auteur d'une révélation à l'homme par le Livre, par les prophètes, par l'Ecriture.

Telle nous paraît être dans ses grandes lignes la doctrine morale de Maïmonide. Passons à la morale de Spinoza.

Quoique dans la philosophie de Spinoza plus que dans aucune autre la psychologie et la métaphysique soient intimement liées à la morale, ce n'est pas cette psychologie ni cette métaphysique qu'il nous viendrait à l'esprit de comparer à Maïmonide.

Ce que nous songeons à rapprocher de lui c'est l'aspect moral qui caractérise la doctrine de Spinoza, cet aspect moral qui est bien quelque chose à part, qui peut être détaché par la pensée de la psychologie et de la métaphysique. Nous savons fort bien, que Spinoza est avant tout Spinoza, un génie puissamment original ; mais nous croyons cependant que ce génie a synthétisé et frappé à sa marque des éléments venus de bien des côtés et notamment de l'éthique de Maïmonide.

Ce qui est tout d'abord commun aux deux éthiques

c'est la conception de la fin, et des moyens. Aux yeux de Maïmonide et de Spinoza la vie est quelque chose dont l'importance dépasse la durée terrestre ; il s'agit d'y faire son salut pour l'éternité. Le but de la vie est d'atteindre l'immortalité. Cela ressort clairement chez Spinoza du *Court Traité*, de l'*Ethique* et particulièrement du *Tractatus*. Sans doute cette fin est celle de beaucoup d'éthiques religieuses, mais ce qui est caractéristique chez nos deux philosophes c'est la conception de cette fin comme une union intellectuelle avec Dieu et la conception des moyens comme devant préparer par leur caractère intellectuel cette fin intellectuelle.

Pour Maïmonide l'immortalité est conçue comme une union de l'élément rationnel de l'âme, du νοῦς avec l'intellect actif, en d'autres termes, et comme nous l'avons établi, une union de l'âme individuelle, un retour de l'âme individuelle à l'âme universelle, laquelle est en quelque sorte hypostasiée dans l'Intellect actif.

N'y a-t-il pas — abstraction faite de la différence des temps et de la terminologie philosophique — quelque chose de correspondant à cela dans ce que Spinoza appelle connaissance du second genre, c'est-à-dire la connaissance adéquate de la nature universelle.

L'union de l'âme avec l'Intellect est pour Maïmonide équivalente à l'union de l'âme avec Dieu, puisque l'Intellect est uni à Dieu et peut être considéré très probablement — Maïmonide n'est pas clair — sur ce point — comme l'Intellect de Dieu, comme le νοῦς divin. Eh bien ! n'y a-t-il pas là encore chez Spinoza quelque chose de correspondant dans le progrès ultérieur de la connaissance ayant passé du second genre au troisième.

Si Maïmonide établit d'après Aristote, et surtout d'après les philosophes arabes, qu'en Dieu il y a identité entre l'Intelligent, l'Intelligence et l'Intelligible, c'est-à-dire unité, tandis que dans l'homme il y a distinction, multiplicité et imperfection, le but de l'homme n'est-il pas précisément de faire disparaître le multiple, de vivre et surtout de penser de telle sorte que pour lui aussi il y ait unité. A cela répond précisément pour Spinoza la connaissance du troisième genre, qui fait disparaître la distinction entre la partie et le Tout.

« Connaître les saines vérités métaphysiques dans l'union avec l'Intellect actif et connaître la première de ces vérités qui est Dieu », n'est-ce pas quelque chose comme « avoir une connaissance adéquate du second et du troisième genre » ? L'homme moral de Maïmonide obtient par une connaissance pénétrée du divin, de devenir divin ; l'homme moral de Spinoza, en ramenant sa connaissance vers son principe unique, atteint l'Etre qui est l'intelligibilité absolue et se confond avec ce même Etre qui est la Réalité absolue.

A l'homme qui a atteint cet idéal, Maïmonide prête une espèce d'extase, d'épanchement continu de Dieu sur lui ; cet homme ne connaît plus d'une connaissance empirique venant de la lutte contre les passions, ni non plus d'une connaissance comme celle de la logique et des mathématiques, ni enfin d'une connaissance comme celle de la métaphysique, mais il possède la vérité d'une possession semblable à celle des patriarches et des prophètes.

Cette gradation n'est-elle pas rappelée dans une certaine mesure par la page où Spinoza, voulant donner un

exemple de ce qu'il entend par les différentes connaissances, prend le calcul d'une quatrième proportionnelle chez le marchand qui calcule empiriquement (premier genre), chez le mathématicien qui s'appuie sur le raisonnement, mais qui ne voit pas encore la proportionnalité adéquate des nombres donnés (second genre), enfin chez celui qui ne voit plus telle ou telle proportion, mais la proportionnalité sans aucune opération et par intuition (éd. Vlot.-Land., I, 9 ; 108).

L'union de l'âme avec l'Intellect actif qu'est-ce en définitive? Maïmonide, admettant la préexistence des âmes, du moins de l'élément rationnel, et admettant aussi la longue série des intelligibles jusqu'à l'Intellect actif, il faut admettre pour concilier toutes ces choses que l'âme individuelle est durant la vie détachée de l'Intellect en vue de faire elle-même sa destinée, de mériter ou de démériter l'immortalité ; l'âme de l'homme de bien retourne au tronc dont elle a été détachée. Eh bien ! qu'est-ce donc que l'âme remontant vers la connaissance du troisième genre, sinon le mode remontant vers l'attribut et la substance ; n'est-ce pas quelque chose comme l'idée de Maïmonide traduite par le génie de Spinoza et dans la langue de son panthéisme?

Chez l'un et l'autre l'immortalité est en définitive une immortelle participation à l'éternelle production de Dieu, là production de l'Intellect actif, ici production des modes.

L'âme loin de l'Intellect actif n'a pour Maïmonide qu'une ombre d'existence, de même que le mode qui s'appelle l'homme loin de la substance divine. L'unité du Dieu de Maïmonide comme du Dieu de Spinoza

n'est jamais que l'unité; et toute autre existence n'a de réalité qu'en tant qu'elle a de connaissance. En faisant tout rentrer dans son essence qui est pensée, l'homme de Maïmonide et l'homme de Spinoza effacent la négation qui constituait leur individualité. La morale est une logique ayant pour unique objet de connaître Dieu et tout ce qui conduit à connaître Dieu.

Le bien et le vrai se confondent; il n'y a qu'une science, la logique, qui est en même temps la logique, la métaphysique et la morale. La vie est une méthode de connaissance. L'action est subordonnée à cette connaissance. C'est à juste titre que Maïmonide appelle son grand ouvrage méthaphysique : *Guide des Egarés*, et que Spinoza intitule sa métaphysique de Dieu et de l'homme : *Ethique*.

La définition spinoziste : « La morale doit être fondée sur la métaphysique et la physique » (éd. Not., II, 118 pourrait être de Maïmonide.

Les sanctions d'une vie morale sont pour Maïmonide, comme nous avons vu, la Providence et l'immortalité. La Providence s'attache spontanément à l'homme pensant, à l'homme qui suit les lois de son essence. Et comment Spinoza définit-il la Providence ? « La seconde qualité de Dieu... est la Providence, qui n'est à nos yeux rien d'autre que la tendance que nous trouvons dans toute la nature et dans chaque individu à se maintenir et à se conserver dans son être » (*Court Traité*, éd. Sigwart, I, p. 42). La Providence devient pour Maïmonide une propriété mécanique de la vie pensante ; pour Spinoza elle est — notamment dans l'homme — la conformité de sa vie avec son essence qui est la pensée.

N'est-ce pas là encore, en langage panthéiste, la traduction de Maïmonide ?

On peut suivre le chemin que parcourt la pensée de Spinoza — notamment pour l'idée d'immortalité — en prenant son point d'appui et de départ chez Maïmonide. En effet dans le *Court Traité* (II, 23), où sa pensée n'est pas encore aussi maîtresse d'elle-même que dans l'*Ethique*, il s'exprime ainsi sur l'immortalité de l'âme :

« En considérant attentivement ce qu'est l'âme et d'où naît son changement et sa durée, nous verrons facilement si elle est mortelle ou immortelle. Or, puisque nous avons dit que l'âme est une idée qui est dans la chose pensante et qui naît de la réalité d'une chose, qui est dans la nature, il en résulte que selon ce qu'est la durée et le changement de la chose, sera aussi la durée et le changement de l'âme ; et en outre nous avons observé que l'âme peut être unie ou au corps dont elle est l'idée, ou à Dieu sans lequel elle ne peut ni exister ni être conçue. D'où l'on peut conclure facilement, que si l'âme est seulement unie au corps et si ce corps périt, elle doit aussi périr ; car manquant de ce corps qui est fondement de son amour, elle doit périr ; que si l'âme est unie à une autre chose qui est inaltérable et demeure, elle doit nécessairement et au contraire être inaltérable et durer. »

Et dans le *Court Traité* (II, Préface) il dit :

« Puisque l'âme est un mode de la substance pensante, elle pourrait connaître, aimer, et par son union avec les substances inaltérables, se rendre elle-même éternelle. »

Enfin dans le dialogue engagé dans le *Court Traité*,

par les personnages en présence, à savoir l'Amour, l'Intelligence, le Désir, l'Amour adresse à l'Intelligence la question suivante : Ma perfection dépendant de ta perfection, et ta perfection de l'objet que tu conçois, dis-moi si tu as conçu un être souverainement parfait qui n'est limité par rien d'autre et qui m'implique aussi, moi... »

Dans tous ces passages Spinoza entend encore l'immortalité de l'âme au sens ordinaire du mot. Il oppose en effet à la durée finie du corps une durée infinie (*ewigdunrendheid ewigdauernheit*) ; on ne voit encore rien ici de la distinction qui figurera dans l'*Ethique* entre l'éternité et la durée infinie. Il ne fonde pas encore l'éternité sur ce fait que le corps est conçu par la pensée divine « sub specie æternitatis » ; il oppose Dieu comme purement spirituel au corps comme matériel, il se trouve ainsi encore davantage sur le terrain de Maïmonide. Il sépare aussi l'âme du corps et considère semblablement à Maïmonide l'idée de Dieu comme constituant son seul contenu.

Il y a encore entre le *Court Traité* et l'*Ethique* une autre différence et qui présente le premier comme placé beaucoup plus près de la conception de Maïmonide. Dans l'*Ethique* la connaissance de Dieu est présentée comme le plus grand bien, parce que cette connaissance donne le plus d'activité, supprime autant que possible le possible et contribue ainsi mieux à la conservation de l'être ; dans le *Court Traité*, la connaissance de Dieu est présentée comme le plus grand bien parce qu'il en résulte, comme l'admet Maïmonide, l'union entre l'âme humaine et Dieu.

Nous avons vu que dans le système de Maïmonide les idées de mérite et de démérite n'ont plus grand sens, quoique la terminologie traditionnelle l'entraîne à se servir de ces mots. Il n'y a plus à proprement parler de bien ni mal, mais seulement du vrai et du faux.

Dans le *Court Traité* (I p. ch. 10) Spinoza s'exprime ainsi : « Pour dire en un mot ce qu'est le bien et le mal en soi nous expliquerons la chose ainsi. Certaines choses sont dans notre esprit et non dans la nature ; et ces choses, par conséquent, ne sont que notre œuvre et servent à comprendre clairement les choses ; par là nous entendons toutes les relations qui se rapportent à des choses diverses, et ces relations nous les appelons « entia rationis ». La question est donc de savoir ce que nous appelons bien ou mal parmi les « entia rationis » ou les « entia realia ». Or comme bien et mal n'expriment rien d'autre que des relations, ils doivent sans aucun doute être classés parmi les « entia rationis », car on n'appelle jamais une chose bonne que par rapport à quelque autre chose qui n'est pas aussi bonne, ou qui ne nous est pas aussi utile que la première. C'est ainsi que l'on dit d'un homme qu'il est mauvais, non autrement que par rapport à un autre qui est meilleur, ou qu'une pomme est mauvaise par rapport à une autre... Si donc l'on dit d'une chose qu'elle est bonne, on n'entend par là rien d'autre, sinon qu'elle concorde avec la conception générale que nous avons de semblables choses...

« Autre preuve :

« Toutes les choses qui sont dans la nature sont ou bien des choses réelles ou des actions. Or bien et mal

ne sont ni des choses ni des actions... Il en résulte que bien et mal ne sont pas dans la nature... »

Et dans le même opuscule (I, chap. 6) : « Tout ce qui est dit du péché (du mal) n'est dit que relativement à nous... Par exemple, si quelqu'un a fabriqué un mouvement d'horlogerie, pour marquer et sonner les heures, et que cet objet répond bien au but de l'auteur, on dit qu'il est bon ; dans le cas contraire, on dit qu'il est mauvais : or il peut encore être bon dans ce cas, pourvu que l'intention de l'auteur ait été de faire sonner cette montre d'une manière confuse et inopportune.

Nous concluons donc et disons que Pierre doit nécessairement s'accorder avec le concept de Pierre et non avec le concept de l'homme en général, et que bien, mal, péché ne sont rien d'autres que des modes de la pensée et non des choses, ni quelque chose qui ait une existence... »

Et dans la *Réforme de l'Entendement* (commencement) il dit, dans le même sens, que tout ce qui est d'ordinaire pour nous un objet de crainte n'a rien en soi ni de bon ni de mauvais, si ce n'est dans la mesure où l'âme en est émue : « nihil neque boni neque mali in se habere nisi quatenus animus movebatur » (éd. Vlot. Land., I, p. 1).

Cette doctrine ainsi posée, la règle de vivre en découle chez Spinoza aussi logiquement que chez Maïmonide. Tout ce qui peut favoriser la connaissance est moral, tout ce qui la peut contrarier est immoral. La règle suprême étant pour l'homme de prendre conscience de son éternité, il s'agit de voir comment il pourra le mieux atteindre cette conscience. Il s'agit tout d'abord

pour Spinoza comme pour Maïmonide d'écarter les obstacles qui s'opposent à la liberté de l'esprit, les passions, les plaisirs.

La psychologie des passions telle qu'elle est présentée par Spinoza n'a certes aucun rapport avec celle de Maïmonide. La distinction morale entre la matière et l'esprit n'aurait aucun sens dans la doctrine de Spinoza. Mais cependant le remède proposé contre les passions est le même.

Que dit Maïmonide ? « L'homme doit prendre conscience de son essence qui est le νοῦς, et cette connaissance lui donnera le triomphe assuré sur ses passions. » Que dit Spinoza ? « Au lieu de subir la passion, l'intelligence doit remonter à la cause, saisir l'enchaînement des faits qui ont abouti à cette passion ; alors la notion claire de ce qui a produit la passion la rend inoffensive, l'activité de la pensée fait disparaître tout ce qu'il y avait de passif dans la passion, la passion, comprise, cesse d'être passion et devient action » (*ibid.*, I, 253 et I, 255). En d'autres termes, par l'essence, qui est la pensée, l'homme triomphe de la passion qui en tant que passion n'est qu'accident. N'est-ce pas encore une fois l'équivalent de Maïmonide, en tenant compte des cinq siècles qui séparent Maïmonide de Spinoza et en tenant un compte plus grand du génie de Spinoza ?

Puis, l'obstacle écarté, il s'agit de poursuivre la connaissance, tout le reste n'ayant d'intérêt que relativement à elle. Le mal et le bien au sens ordinaire du mot, toutes les sciences, mathématiques, physique, logique, métaphysique, n'ont de valeur qu'en tant qu'elles conduisent à la connaissance de Dieu. La

connaissance de l'homme n'a de sens qu'en tant qu'elle conduit à celle de la nature, et la connaissance de la nature, qu'en tant qu'elle conduit à Dieu. Le but et les moyens de bien vivre consistent à ramener le plus possible la vie à ce qui est son essence ; il faut négliger tout ce qui n'appartient qu'au temps et ne veiller qu'à ce qui est d'ordre éternel.

Pour Spinoza comme pour Maïmonide, la connaissance véritable de Dieu entraîne nécessairement l'amour de Dieu. Nous ne nions pas qu'ici Spinoza n'a plus tant pour antécédent Maïmonide, mais incline davantage vers Platon, Chasdaï Crescas et Léon Hébreu, notamment vers ce dernier. Depuis la publication de l'*Inventaire des livres formant la Bibliothèque de Spinoza* par van Rooijen (1889), nous savons que Spinoza a eu entre les mains une traduction espagnole des fameux dialogues de Léon Abarbanel, autrement dit Léon Hébreu (v. p. 152 de l'*Inventaire*, Léon Abarbanel, Filon y Sofia, *Dialogos de amor*, Venezia, 1568....). C'est là évidemment qu'il a puisé la première notion de sa conception de l'*Amor intellectualis*. Cependant ici encore certains traits nous ramènent à Maïmonide. De même que Maïmonide, voulant soustraire cet amour à la fragilité de l' « imagination », le subordonne à la raison toujours égale et constante, ainsi Spinoza, pour assurer la stabilité de cet amour, le fait découler de l'essence pensante et éternelle de l'âme, de la vérité (I, 273), cet amour ne devant et ne pouvant pas plus cesser d'être que le vrai.

L'amour de Dieu entraîne dans la doctrine de Spinoza l'amour des hommes. C'est là, à côté de l'amour de Dieu, une fin, et une fin qui n'éloigne pas l'homme

de sa fin véritable. La raison demeure tout entière en chaque homme, et la désirer pour soi c'est la désirer pour les autres, c'est vouloir vivre au milieu d'êtres aussi raisonnables.

Le jour où l'homme connaît Dieu, son amour pour l'humanité grandit en raison directe de son amour pour Dieu. La morale de Spinoza, vue de ce point de vue, non seulement n'exclut pas, mais implique l'altruisme. Nous avons vu qu'il n'en est pas tout à fait de même dans la morale de Maïmonide. La vie en société n'a qu'une importance secondaire, et le sage peut et doit s'en passer, pour vivre, dans la solitude, ce qui est utile à sa vie. Toutefois il y a chez Maïmonide un certain flottement et une certaine hésitation à aboutir à une doctrine si extrême. Il écrit en effet — ceci complétera et rectifiera ce que nous avons dit plus haut : « L'ensemble de la loi a pour but deux choses, le bien-être de l'âme et le bien-être du corps. Le bien-être de l'âme consiste à ce que les hommes aient des idées saines sur leurs facultés respectives..... Le bien-être du corps s'obtient par l'amélioration de la manière de vivre des hommes les uns avec les autres. On arrive à ce résultat par deux voies :

1° En faisant disparaître la violence réciproque parmi les hommes... de manière que l'individu soit forcé de faire ce qui est utile à tous ;

2° En faisant acquérir à chaque individu des mœurs utiles à la vie sociale, pour que les intérêts de la société soient bien réglés... Le bien-être du corps consiste à ce que la société soit bien gouvernée... ; ce n'est qu'après avoir atteint ce bien-être que l'on peut songer à atteindre

le bien-être de l'âme... » (*Guide*, III, 27). A quoi correspond exactement ce que dit Spinoza : « Notre corps ne se suffit pas à lui-même, il est dans une perpétuelle indigence de toutes choses.....; réduit à ses propres forces l'homme n'est pas en mesure de satisfaire ses besoins ; il faut qu'il fasse appel au travail des autres hommes, qui viendront à son secours, et qu'il mérite ce secours en travaillant pour les autres... » (Ed. Vlot. Land., I, 248).

D'autre part, Spinoza n'est pas non plus aussi net dans son point de vue altruiste. S'il dit encore (*ibid.*, I, 241) : « Le sage ne se retirera pas de la société parce qu'il sait que la société des hommes même ignorants est nécessaire au développement de son être, » il dit aussi (*Court Traité*, II, 24) : « L'homme découvre en lui deux sortes de lois... et ces deux lois sont issues, l'une de la communauté qu'il a avec Dieu, l'autre de la communauté qu'il a avec les modes de la nature (traduisons avec les hommes et les choses). De cela la première est nécessaire, la seconde non. Car pour ce qui est de la loi qui provient de la communauté avec Dieu, il a ainsi — puisqu'il doit nécessairement et sans discontinuer être uni à Dieu — il a ainsi toujours devant les yeux les lois selon lesquelles il doit vivre pour Dieu et avec Dieu ; mais pour ce qui est de la loi qui vient de la communauté avec les modes, cette loi — *en tant qu'il peut d'ailleurs aussi s'isoler des hommes* — n'est pas nécessaire. »

L'hésitation de Maïmonide et de Spinoza, cette espèce de contradiction qui règne dans leur conception de la vie sociale, ne peut comporter que l'explication suivante :

L'idéal serait pour l'homme de pouvoir vivre, lui raisonnable, dans une société composée d'hommes raisonnables; mais comme en fait une pareille société n'existe pas, il ne reste au sage qu'à se chercher et se faire lui-même dans la retraite absolue, loin des hommes, ou dans une retraite relative au milieu des hommes; libre et raisonnable en soi et pour soi, il aspire cependant, sans laisser porter atteinte à sa destinée, à rendre les hommes plus raisonnables afin de constituer une société qui non seulement ne troublera plus la vie raisonnable, mais qui la favorisera et la développera.

Pour terminer, si certains philosophes comme par exemple Descartes, sont surtout des observateurs de la nature, ne demandant à la philosophie qu'une aide pour pénétrer jusqu'aux derniers ressorts de l'univers, d'autres comme Maïmonide et Spinoza, sont avant tout des moralistes ne demandant à toutes les autres sciences que des appuis pour leur fin morale.

J'ajouterai que ce sont des moralistes religieux et mystiques.

Ce qui jusqu'à nos jours a mêlé des erreurs à la conception que l'on se fait du spinozisme — et cela est particulièrement frappant chez Kuno Fischer — c'est qu'on n'a voulu voir en lui qu'un philosophe. Cette opinion doit être complètement revisée. Spinoza est surtout et peut-être exclusivement un esprit religieux, voire même un esprit mystique. L'idée mystique du salut, de la rédemption de l'homme, du retour, de la remontée vers Dieu traverse toute sa doctrine et domine toute sa pensée. Le mysticisme caractérise la fin que Spinoza propose à l'homme et aussi les moyens efficaces pour y atteindre.

Cette fin est l'union avec Dieu par l'amour intellectuel. Cet amour résulte de la connaissance du troisième genre. Or cette connaissance, à laquelle doivent aboutir toutes les autres formes de connaître, n'est plus à vrai dire une connaissance, mais une intuition. Elle ne vient pas vraiment d'en bas, mais d'en haut ; elle est une espèce de lumière supérieure, éclairant d'en haut l'essence des choses, et ce n'est pas fausser la pensée de Spinoza que de l'attribuer à un secours venu de Dieu, à la grâce. Si le mot n'est pas dans Spinoza, la chose s'y trouve et elle résulte très clairement de ce qu'il dit des quatre manières de connaître, qui sont comme les degrés conduisant à l'amour intellectuel.

En effet, les deux modes inférieurs de connaissance sont la connaissance *ex auditu* et la connaissance *ex experientia vaga*, qui se ramènent en définitive à la connaissance fondée sur l'autorité étrangère et à la connaissance fondée sur l'expérience personnelle, mais une expérience privée d'esprit critique. — Au-dessus viennent les deux manières supérieures de connaître : ou bien nous connaissons les causes par les effets, les qualités d'une chose par la conception abstraite de cette chose, ou bien nous connaissons les effets par les causes, la chose par son essence ou sa cause prochaine, « per solam suam essentiam vel per cognitionem suæ proximæ causæ ». En un mot, le premier degré est fondé sur l'autorité, le deuxième est inductif et acritique, le troisième est démonstratif, mais le quatrième est intuitif et déductif. Encore une fois, il vient d'en haut, il part d'en haut, il éclaire les choses d'en haut, il est mystique.

Si on n'admet pas que dans la connaissance du troisième genre une espèce de lumière supérieure vient inonder l'intelligence de l'homme, on ne comprend rien au spinozisme. Comment la connaissance de Dieu, source indispensable de l'amour intellectuel, pourrait-elle appartenir à l'intelligence humaine livrée à elle-même? L'intelligence humaine n'est qu'un mode de Dieu, un mode fini, un effet parmi les effets, un anneau du nexus. Comment cet anneau pourrait-il se détacher de la chaîne pour voir et connaître la chaîne entière, la dominer, la concevoir? Comment l'anneau pourrait-il faire de la chaîne un objet de connaissance? L'intelligence humaine, partie du tout, ne peut connaître le tout; l'intelligence humaine conditionnée, déterminée par le tout, ne peut embrasser le tout. Cette intelligence, si elle arrive à connaître Dieu, ne le peut que par une intuition, une inspiration, disons le mot, une grâce divine.

Si, dans la pensée de Spinoza, il ne doit pas se produire à un moment donné dans l'intelligence humaine une sorte de révolution venue d'en haut, son système est traversé tout entier par une pétition de principe. En effet, voici ce qui figure dans le *Court Traité* (II, ch. 5, fin).

« Il nous est impossible, si nous employons bien notre intelligence, de ne pas aimer Dieu.

« En voici les motifs :

1° Parce que nous apprenons que Dieu seul a de l'essence, et que toutes les autres choses n'ont pas d'essence, mais ne sont que des modes, et comme les modes ne peuvent être bien compris sans l'essence dont

ils dépendent immédiatement, et que nous avons montré que si, aimant une chose, nous apprenons à en connaître une autre meilleure, nous nous y portons aussitôt et laissons la première, il en résulte incontestablement que nous aimerons nécessairement Dieu, quand nous aurons appris à le connaître, lui qui enveloppe toutes les perfections.

2° Si nous employons bien notre intelligence à la connaissance des choses, il faut que nous apprenions à les connaître dans leurs causes, et comme Dieu est la première cause de toutes les autres choses, il en résulte que la connaissance de Dieu précède celle de toutes les autres choses, parce que la connaissance de toutes les autres choses doit résulter de la connaissance de la cause première. Et le véritable amour jaillit toujours de la connaissance de son objet comme beau et bon. Rien autre donc ne s'en peut suivre que de le voir s'enflammer à l'égard de Dieu..... Ainsi nous voyons comment nous rendons l'amour puissant et aussi comment cet amour doit reposer en Dieu seul. »

Donc, à moins d'entendre la pensée de Spinoza comme nous l'entendons, la connaissance véritable de Dieu sera à la fois effet et cause de la connaissance des autres choses. Il faut donc admettre qu'il veut dire ceci : La connaissance des choses nous conduit jusqu'à ce degré qui est susceptible de recevoir l'illumination intuitive, et cette illumination à son tour éclaire d'une manière nouvelle et véritablement claire tout l'ensemble des choses. La connaissance des choses avant l'intuition nous met en quelque sorte en état de grâce intellectuelle. A force de logique nous nous rendons digne de nous

passer de la logique. Nous atteignons cet état où il n'y a plus de méthode logique, ou comme il dit, où il n'y a plus d' « art de parler » (Kunst van Reden, *Court Traité*, II, ch. I, fin), où la connaissance n'est plus le résultat d'une conviction rationnelle, mais se produit par le sentiment et la jouissance des choses mêmes » : « Klaare Kennisse noemen wy dat, welk niet en is door overtuyging van reden, maar door een gewelen en genieten van de zaake zelve » (*Court Traité*, II, ch. II, fin, éd. Vlot. Land., II, p. 303).

L'apparence géométrique de certains ouvrages de Spinoza ne doit pas égarer notre jugement. Si nous nous dégageons de cette division par propositions, axiomes, nous nous trouvons en présence d'une œuvre pénétrée d'un bout à l'autre du sentiment religieux et mystique.

Dans le traité *De Deo*..., 19, rem. 1, Spinoza compare lui-même les trois degrés de la connaissance (les deux premiers sont en effet réunis en un seul) avec les trois degrés du salut par la religion. L'opinion fausse ou l'erreur c'est le péché, la croyance vraie c'est la loi qui rend attentif au péché, et la connaissance véritable c'est la grâce, libératrice du péché.

L'idée de salut est le point de départ et le point d'arrivée de l'activité philosophique de Spinoza. C'est en vue de trouver le salut pour son propre compte qu'il se met à penser, c'est en vue d'enseigner aux autres la voie qu'il a suivie qu'il se met à écrire. Le salut, chose nécessaire et suffisante, doit être accessible à l'humanité entière ; c'est là une véritable obsession pour ce grand esprit et ce grand cœur. C'est dans cette même idée de salut que fusionnent le *Tractatus* et l'*Ethique*, si

dissemblables d'autre part par leur objet et leur méthode ; c'est dans un fonds commun de religion et de mysticisme que se perdent les contradictions en apparence si violentes entre les deux œuvres.

Dans le *Tractatus* Spinoza enseigne à ceux qui sont incapables de raison le chemin du salut par la voie de l'Écriture. Dans l'*Ethique* il dit à ceux qui ont donné à leur raison le développement le plus complet : Il faut pour atteindre Dieu et l'amour intellectuel de Dieu une connaissance intuitive qui n'est plus entièrement au pouvoir de la raison démonstrative. Spinoza, si passionné de vérité, est encore plus passionné du salut des hommes, car la vérité n'est à ses yeux que le moyen, ou plutôt un des moyens de faire son salut. Si le salut l'exige, la vérité doit se subordonner à lui. C'est ainsi qu'il écrit dans le *Tractatus* (ch. XIII) : « Il résulte de tout ce que nous avons dit que la foi ne demande pas tant des principes vrais que des principes pieux, c'est-à-dire des principes qui portent à l'obéissance. Ces principes peuvent n'avoir pas l'ombre de vérité pourvu que celui qui les embrasse ignore leur fausseté... » Et dans le même ouvrage (ch. XIX) : « Peu importe que Dieu enseigne et commande le vrai culte de la justice et de la charité par la simple lumière naturelle ou par révélation. Qu'importe la manière dont ce culte est révélé aux hommes, pourvu qu'il obtienne un empire absolu et qu'il soit pour eux une loi souveraine. »

C'est encore la nécessité, la primauté du salut qui fait que Spinoza dit d'une part : « C'est une erreur de penser qu'il suffit de croire en Dieu et qu'il n'est pas nécessaire de comprendre les attributs ; car pour voir

les choses invisibles, il n'y a pas d'autres yeux que la démonstration », et se contente d'autre part de la « certitude morale » : « car il serait insensé que ce qui a été confirmé par tant de témoignages des prophètes et d'où nous, les hommes d'entendement faible, pouvons tirer tant de consolation pour nous et l'État... que nous ne voulions pas l'accepter, simplement parce que cela n'est pas démontré mathématiquement » (*Tract.*, ch. xv). Et encore : « Dans leurs actions toujours incertaines et pleines de hasard, les hommes ne peuvent avoir d'autre lumière que cette certitude, et elle suffit pour inspirer la piété... Là réside l'utilité, la nécessité de l'Écriture sainte ou de la révélation... L'Écriture apporte un motif de grande consolation. Sans ce témoignage de l'Écriture nous douterions du salut de la plupart des hommes. »

L' « amour intellectuel » de la doctrine spinoziste me semble être de la sorte la conscience que prend la raison de la perfection de sa connaissance, en tant que cette connaissance est fondée en Dieu. Ce n'est donc autre chose qu'une expression et un effet de la perfection divine.

L'acte de la pensée humaine qui se considère elle-même en fonction de Dieu est en réalité l'acte de Dieu se considérant en fonction de lui-même, non pas en tant qu'infini, mais en tant que déterminé et limité par la pensée humaine. C'est ainsi que cet amour est « une partie de l'amour infini par lequel Dieu s'aime lui-même », c'est ainsi que « l'amour de Dieu pour l'homme et l'amour de la pensée humaine pour Dieu est une seule et même chose ».

Ainsi, notre salut consiste en définitive dans l'amour de Dieu pour nous. Le bonheur et la liberté sont dans notre connaissance, mais cette connaissance à son plus haut degré ne fait qu'un avec une des formes infinies de l'activité de Dieu.

LA MORALE DU « JUSTE MILIEU »

DANS MAIMONIDE

La fin de l'Ethique, selon Maïmonide, est, comme nous avons vu, de donner à l'homme la plus grande somme de connaissances vraies sur les objets métaphysiques et sur Dieu. Tout doit être ordonné en vue du plus grand développement du νοῦς. Mais cette fin ne peut être efficacement préparée, que si l'âme est débarrassée de tout ce qui peut gêner et arrêter les progrès de la faculté rationnelle. Or cette faculté n'a pas d'ennemi plus grand que les passions. Il s'agit donc avant tout d'affranchir l'âme de ses passions. Il s'agit, en d'autres termes, d'assurer la prédominance de la faculté supérieure sur les autres facultés. C'est à cette hygiène de l'âme que Maïmonide consacre presque toute son *Introduction au Traité Aboth*, et plus particulièrement les chapitres III, IV, V.

Je dis « hygiène » de l'âme. En effet, Maïmonide se propose ici d'appliquer à l'âme un traitement analogue à celui dont on use à l'égard du corps. C'est au propre et non au figuré qu'il intitule notamment le III[e] chapitre : Des maladies de l'âme ».

Il y a pour l'âme comme pour le corps un état de santé et un état de maladie. La santé de l'âme est un

état dont sortent toutes les bonnes actions, la maladie de l'âme est un état dont sortent toutes les actions mauvaises. De même que les corps malades errent complètement dans leurs sensations et leurs imaginations et sont ensuite tourmentés par les désirs maladifs les plus étranges, de même les âmes malades errent dans la confusion du bien et du mal, errement non moins fécond en désirs pervertis; comme les corps, elles cherchent leur plaisir précisément dans les excès qui sont destructeurs, mais qu'elles tiennent pour le meilleur.

On reconnaît dans ce premier développement la langue d'un médecin, quoiqu'il puisse aussi n'être qu'une extension du passage de la *Morale à Nicomaque*, x, 5, dans lequel Aristote parle de la différence entre les plaisirs que recherchent les hommes sains et les plaisirs que poursuivent les malades, qu'ils soient atteints dans leur corps ou dans leur âme.

Le principe que les maladies de l'âme doivent être traitées selon les règles qui président à la guérison des maladies du corps passa d'Aristote aux philosophes arabes, notamment à Alfarabi (*Princip.*, p. 43), à Gazzali (v. *Mosne zedek*, 15, p. 86 sq.), puis aux philosophes juifs Ibn Gebirol (*T. midd. Han.*, III, 2; IV, 1); Bachya (*Devoirs des cœurs*, III, 5). C'est d'eux que s'inspire donc Maïmonide dans son chapitre IV de l'*Introduction à Aboth* et dans son *Traité Deot*, I, 1-7; II, 2-3-7; III, 1.

Guérir l'âme c'est la disposer de telle sorte qu'elle devienne la source de bonnes actions. Mais qu'est-ce donc qu'une bonne action? C'est ici que Maïmonide a recours à la théorie aristotélicienne du juste milieu qui figure principalement dans la *Morale à Nicom.*, II, 2, 5-8.

En voici une des expressions les plus claires : Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν, μεσότης δὲ δύο κακιῶν τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν.

Pour Maïmonide comme pour Aristote, la vertu est un état de juste milieu entre deux extrêmes, l'excès et le défaut. Une action est bonne quand elle tient le milieu entre le trop et le trop peu. Le mot employé par Maïmonide pour caractériser la qualité « appropriée, adaptée, mesurée » de l'action bonne répond exactement au μέσον et au ἴσον d'Aristote, particulièrement dans le sens où l'emploie Aristote quand il réunit — comme il fait souvent — ἴσος καὶ δίκαιος (cf. *Morale à Nicom.*, v, et *Guide des Égarés*, II, 39).

De même qu'Aristote, Maïmonide emploie le μέσον et ἴσον non pas seulement quantitativement, mais aussi par rapport au temps, au lieu, aux circonstances.

Maïmonide suit ici pas à pas son modèle, quand celui-ci dit que l'homme du juste milieu ne prend point d'agrément à des plaisirs non permis, οἷς μὴ δεῖ, ni à des plaisirs inopportuns (cf. *Mor. à Nicom.*, II. 2 ; III, 10, 13, 14 ; IV, 2, avec Maïmon., *ibid.*, et *Deot.*, I, 4 ; II, 2).

Il est encore ici plus rigoureusement et plus complètement fidèle au philosophe grec que la plupart des philosophes juifs avant lui. Voici brièvement l'histoire de cette doctrine.

Saadya n'a qu'une idée très vague de la théorie du juste milieu. Après avoir établi les trois facultés de l'âme, à savoir la raison, la sensibilité, le désir, il recommande d'une manière générale de la mesure dans les instincts ; cette mesure doit être dictée par la raison ;

c'est la raison qui doit exercer sa maîtrise aux deux autres facultés et leur imposer ses lois et ses limites. Si cette raison rencontre dans le désir une résistance trop violente, il faut que ce désir soit soumis à un régime momentané d'abstinence, jusqu'à ce que toute velléité de résistance ait disparu.

Ibn Gebirol recommande bien de la mesure et quelque chose comme le juste milieu pour la colère, la générosité, l'avarice, le courage (*Tr. midd. Han.*, IV, 1 ; V, 1, 2, 3), mais il ne fait de cette question qu'un élément secondaire et nullement un principe de morale. Certainement il n'a pas connaissance de la doctrine d'Aristote ; du moins ne la marque-t-il nulle part cette connaissance. C'est ainsi qu'il oppose chaque vertu non pas à deux extrêmes, mais seulement à un vice qui est son contraire.

Bachya (*Devoirs des cœurs*, VIII, 3, et IX) recommande sur la foi de l'Ecriture de suivre la voie juste et égale (il a dans la pensée Proverbes, II, 13 ; IV, 19, et Isaïe, V, 20) mais lui non plus ne fait pas de cette règle jetée négligemment un principe de morale. Il procède d'Ibn Gebirol et comme lui oppose à chaque vertu un vice.

Juda Hallevi, le premier, pose nettement le principe sous la forme aristotélicienne (Kusari, II, 50, commenc.). Même il s'en réfère sans ambages au philosophe grec, tout en disant selon son habitude que les Grecs empruntèrent toutes leurs bonnes doctrines à l'Ecriture.

Après lui, Ibn Daud (*Emunah ramah*, III) formule aussi très exactement le principe du juste milieu ; il cherche seulement, à l'exemple de Gazzali, à le concilier

avec la division platonicienne des vertus cardinales.

Maïmonide enfin entre complètement dans la pensée d'Aristote. Et après avoir défini la règle générale, il l'illustre d'exemples. Ainsi, dit-il, la modération est le milieu entre l'insensibilité et la licence ; la générosité, entre l'avarice et la dissipation ; le courage, entre la lâcheté et la témérité ; l'ironie fine, entre la lourdeur et la basse plaisanterie ; l'amabilité, entre l'esprit querelleur et le manque de caractère (littéralement : la non-résistance) ; la modestie, entre l'humilité et l'orgueil ; l'esprit de contentement, entre la paresse et la cupidité ; la douceur, entre l'insensibilité et l'esprit coléreux ; la décence, entre la timidité et l'effronterie.

Ces exemples sont pour la plupart empruntés à Aristote (cf. *Introd. à Aboth*, IV ; *Guide*, I, 20, sqq., avec *Mor. à Nicom.*, II, 7).

Mais, continue Maïmonide, la découverte de ce juste milieu n'est pas chose facile. Aussi beaucoup de gens errent-ils souvent et tiennent l'un des extrêmes pour le milieu. Ainsi la témérité est souvent prise pour du courage, l'insensibilité pour de la douceur. Sans doute la nature prévoyante a donné à l'homme, à côté de la faculté théorique, une faculté pratique par laquelle il peut discerner exactement le bien du mal, c'est-à-dire le juste milieu d'avec ses deux extrêmes (cf. *Guide*, III, 28-54 ; *Traité Déot.*, I, 6-7) ; mais cette faculté est souvent aveuglée par le désir et la passion. Il y a, heureusement pour l'homme, une autre école à laquelle il peut apprendre la vertu, c'est la Révélation, l'Ecriture.

Pourquoi l'Ecriture se plaît-elle à prêter à Dieu des attributs nombreux, puisqu'il est entendu — on connaît

la doctrine de Maïmonide relativement aux attributs — qu'aucun ne peut convenir ? Ce sont là des anthropomorphismes destinés précisément à enseigner à l'homme les différentes vertus et à en provoquer l'imitation en les montrant réalisées dans un divin modèle. Par exemple, la véritable générosité, le juste milieu entre l'avarice et la prodigalité, est enseignée par le passage de l'Exode, XXII, 25, 26 : « Si tu prêtes de l'argent à ton prochain, au pauvre, tu n'useras pas envers lui à la manière des usuriers, tu ne lui imposeras pas d'intérêts. Si tu prends en gage le vêtement de ton prochain, tu le lui rendras avant le coucher du soleil ; car c'est sa seule couverture, c'est le manteau dont il enveloppe son corps ; qu'est-ce qui lui servira de couche pendant la nuit ? S'il crie vers moi, je l'exaucerai, car je suis miséricordieux. »

On voit comment Maïmonide est préoccupé de montrer qu'Aristote ne suffit pas, que la Révélation est nécessaire et pour corroborer le philosophe et pour le compléter.

Maintenant, quel est le moyen le plus efficace de guérir une âme malade, c'est-à-dire quel est le remède le plus propre à la ramener dans la voie du juste milieu ? Cette hygiène doit encore s'inspirer de l'hygiène appliquée au corps. De même que les corps malades doivent se résigner à prendre des médicaments amers, de même les âmes malades doivent recourir à des remèdes qui sont d'autant plus salutaires qu'ils sont désagréables. La maladie du corps consiste en une rupture d'équilibre dans le fonctionnement des organes. La maladie de l'âme consiste également en un dérangement d'équilibre. L'âme malade a quitté la ligne d'or qui constitue la vertu

pour tomber à droite ou à gauche dans l'excès ou dans le défaut. Or, quand un corps a ainsi cessé de fonctionner normalement on cherche de quel côté il penche, et puis on le dirige sur la pente contraire jusqu'au rétablissement de la santé. Il en est de même pour l'âme. L'âme malade par défaut doit être portée isolément à un régime par excès, comme l'âme malade par excès doit être soumise violemment à un régime par défaut.

Ici Maïmonide reprend d'une part le principe médical du « contraria contrariis » d'Hippocrate (v. *Aphorismes d'Hippocrate*, II, 22 ; cf. *De flatibus*, ch. II, et particulièrement les mots τὰ ἐναντία τῶν ἐναντίων ἐστὶν ἰήματα). D'autre part, il reprend le principe aristotélicien qui recommande de tordre en sens contraire le bois tordu que l'on veut redresser.

L'idée d'Aristote et d'Hippocrate a de nouveau cheminé par les mêmes mains. Saadya, le premier (*Croyances*, X, 3), propose la guérison par les contraires. De même Gazzali (*Mosne Zedek*, ch. XIII). Ibn Gebirol se détache de la ligne et recommande (*T. Midd. Han.*, V, 2, schol.) la lente et graduelle désaccoutumance du vice et le lent et graduel encouragement et renforcement de la vertu.

Enfin Maïmonide reprend le fil des idées grecques et ne le laisse plus tomber.

Or comment vaut-il le mieux appliquer ce remède ? Voici : Prenons, par exemple, l'avare. Pour qu'il guérisse, il ne suffit pas qu'il se donne une cure de générosité, c'est-à-dire qu'il passe du défaut au juste milieu. La guérison ne serait pas radicale ainsi. Il faut qu'il passe d'emblée et pendant quelque temps du défaut à

l'excès, c'est-à-dire à la prodigalité. Ce régime doit durer jusqu'au moment où il y aurait vraiment danger qu'il devienne d'exceptionnel, normal, c'est-à-dire que l'avare de jadis devienne réellement prodigue. Inversement le prodigue doit suivre pendant un certain temps une cure d'avarice.

Seulement, observe finement Maïmonide, la cure d'avarice doit durer moins longtemps que la cure de prodigalité, parce que l'homme n'a qu'une pente trop naturelle à rester avare. Aristote pense aussi (*Mor. à Nicom.*, IV, 3) que l'on passe plus facilement de la prodigalité à la générosité que de l'avarice à la générosité. Celui qui est insensible, continue Maïmonide, est plus facile à conquérir au juste milieu, à savoir à la modération, que l'homme licencieux. Il s'ensuit que ce dernier, pour guérir, doit s'astreindre plus longtemps à l'insensibilité que le premier ne doit être porté à la licence. Il faut que le lâche reste plus longtemps soumis à la témérité, que le téméraire à la lâcheté (cf. encore ici *Nicom.*, II, 8). D'une manière générale, le régime d'excès doit durer plus longtemps que le régime de défaut, parce que le défaut est plus menaçant et plus dangereux que l'excès.

Ce rapport des extrêmes au juste milieu — rapport variable — a produit, selon Maïmonide, dans l'histoire de la morale, certains phénomènes qui s'écartent visiblement de la règle posée.

Un raffinement de conscience a déterminé certains hommes vertueux à dépasser la mesure de l'obligation morale du juste milieu et à s'imposer volontairement un régime de castigations et d'abstinence. Ils se sont dit

qu'en pratique un des deux extrêmes est toujours plus menaçant que l'autre, et ils ont ainsi préféré pour plus de sûreté ne pas demeurer exactement dans la ligne médiale. Ils ont incliné un peu vers l'extrême moins dangereux. Ainsi ils ont tendu un peu de la modération vers l'insensibilité, du courage vers la témérité, de la modestie vers l'humilité (cf. *Introd. à Aboth.*, v, 5; *Deot.*, I, 5).

Sans aller aussi loin que certains docteurs qui non seulement recommandent, mais font un devoir strict d'approcher très près de l'extrême favorable, Maïmonide reconnaît que dans beaucoup de cas il est louable et salutaire de ne pas rester tout à fait dans le juste milieu. Mais il ne perd jamais absolument de vue le principe de son maître grec. La modestie est louable de confiner à l'humilité, mais la vertu peut être vertu sans cela ; dans tous les cas la modestie ne doit jamais aboutir au mépris de soi, à la manière des « Cyniques qui se méprisent et se mettent au-dessous de tout, s'affublent de vêtements crasseux, source de mépris chez les autres » (*Comment. ad Aboth.*, IV, 4 ; cf. *Tr. Deot.*, II, 7).

D'autres sont allés plus loin. Ils ne se contentent pas de donner dans l'extrême contraire à leur vice ou à leur passion mauvaise, mais ils veulent extirper en bloc tout le mal par une accumulation de privations, de jeûnes, de veilles, d'abstinences sexuelles, de retraites dans les montagnes et les solitudes, et autres choses semblables. Cet ascétisme est blâmable. La philosophie y est aussi opposée que la Révélation. Dieu ne peut être hostile à la vie et au corps ni demander ainsi sa destruction, ni même son effacement momentané. Ces ascètes ressem-

blent à un homme inexpérimenté dans les choses de la médecine, qui, se portant bien, s'abstiendrait de toute nourriture et n'absorberait que des purgatifs violents sous prétexte que ces purgatifs servent à guérir certaines maladies. Aristote et l'Ecriture se rencontrent pour préférer toujours les fleurs de vertus théoriques et pratiques à tous les jeûnes et à toutes les abstinences.

Maïmonide ajoute qu'il ne songe nullement ici à critiquer la vie monacale et solitaire de certains chrétiens et musulmans, mais seulement ceux parmi ses coreligionnaires, qui, oublieux de leurs traditions [1] et d'Aristote, et non contents d'être d'accord avec elles et lui, veulent encore renchérir. « Ne sois pas trop juste », tel est le texte biblique (Ecclés., vii, 16) auquel il demande de résumer la doctrine juive qui est en même temps la doctrine grecque.

Si la vertu et le juste milieu sont une ligne si délicate, sans cesse menacée, il convient que l'homme ne laisse pas de jours sans examiner scrupuleusement sa conduite et sans se demander s'il n'a pas dévié un peu à droite ou à gauche. Il faut être sans cesse en compte avec sa propre âme, afin d'appliquer le remède avant que le mal ne soit enraciné. Aucun homme n'étant à l'abri des menaces des extrêmes, aucun n'est exempté

[1] Ces traditions ne sont pas aussi constantes qu'il semble l'admettre. L'ascétisme n'est pas sans avoir une place dans le Talmud et parmi les docteurs. Abraham b. Chiya entre autres, s'il rejette le jeûne volontaire, approuve le célibat et les privations sexuelles, et invoque à l'appui le célibat des prophètes que l'on peut légitimement conclure du silence de l'Écriture touchant leur vie de famille (*Hegyon Han.*, fol. 37 a). Bachyah aussi, suivant en cela la doctrine arabe des Frères de la Pureté (v. Kaufmann, *Theol. des Bachya, Ibn Pakuda*, Vienne, 1874) et de Gazzali, recommande le jeûne, la prière nocturne, la retraite, le renoncement à tout ce dont on peut se passer (*Devoirs des cœurs*, v, 5, viii, 3 ; ix, 5 ; x, 6).

de cet examen (cf. Bachyah, 8e ch. ; Maïmonide, *Hilch. Teschub.*, VII, 7 ; Aristote, *Morale à Nicom.*, VII, 1).

Personne n'atteint avant la mort ce couronnement où la vertu est devenue comme une seconde nature, où l'homme démêle et suit la ligne du juste milieu aussi facilement qu'il respire et qu'il parle. Moïse lui-même n'a-t-il pas un jour manqué de douceur ?

Telle est dans ses grandes lignes la doctrine du « juste milieu » dans Maïmonide. On voit avec quel art Maïmonide choisit parmi les traditions religieuses placées sous ses yeux — traditions qui ont des représentants approximatifs des doctrines les plus diverses — ce qui lui permet de rester fidèle à sa foi en même temps qu'à la philosophie d'Aristote.

L'IDÉE DE NÉCESSITÉ

CHEZ AVERROÈS ET SPINOZA

Au n° 989 (anc. fonds 356) des manuscrits hébreux de la Bibliothèque Nationale figure la traduction hébraïque d'un opuscule d'Averroès dont l'original arabe paraît avoir disparu. Ce manuscrit tient en quelques pages entre deux autres manuscrits, tous trois reliés ensemble; mais il contient quelques données relatives à l'idée de nécessité et de liberté, et il nous semble en cela intéresser l'histoire des origines du spinozisme.

On sait comment Spinoza définit et détermine l'idée de nécessité. Il admet que tout est nécessaire, aussi bien l'existence de Dieu que l'existence des attributs et des modes infinis. Seulement comme pour Dieu, c'est-à-dire pour l'existence et l'action de Dieu, cette nécessité résulte de sa seule nature, elle n'est plus nécessité au sens de contrainte, elle est liberté. « Étant par soi, en vertu de sa nature, il agit pour soi, en vertu de sa nature, il est libre (éd. Vlot. Land., I, 54, 188). Pour les créatures, au contraire, étant donné que leur existence et leur activité sont déterminées par un autre être, cette nécessité est une contrainte » (*ibid.*, I, 40, 65; cf. II, 207).

Seule une fausse conception de la liberté prêterait à

Dieu le pouvoir de réagir sur sa propre nature pour la développer, la déployer plus ou moins largement. Une telle liberté diminuerait Dieu. Le concept de l'être ou de l'essence divine entraîne nécessairement l'activité de cet être tout entier, il implique que cet être est toujours en acte, jamais à l'état de tendance ou de décision. Il ne peut être question là ni de volonté ni d'intelligence, il y a une activité incessante faite d'actes intelligents (*Eth.*, II, prop. 49, schol.).

« De la puissance souveraine de Dieu... découle nécessairement et dérive encore avec la même nécessité une infinité de modes infinis, aussi bien que de la nature d'un triangle il résulte depuis l'éternité et pour l'éternité que la somme de ses trois angles est égale à deux droits » (éd. Vlot., I, 55).

Il faut par conséquent bannir de la conception de Spinoza l'idée d'un possible qui ne serait que possible. de quelque chose de contingent, qui pourrait être et n'est pas, pas plus qu'on ne peut concevoir dans le Dieu de Spinoza quelque chose de possible, quelque chose seulement dans le devenir, ce qui serait nier Dieu (*ibid.*, I, 65). Entre le réel et l'impossible il n'y a rien.

C'est particulièrement dans le *Court Traité* que Spinoza traite de ce « possible ». Il le fait en ces termes :

« Nous avons démontré que Dieu ne peut omettre de faire ce qu'il fait... Il faut rechercher maintenant si dans la nature il peut y avoir des choses possibles (*gebeurlijke*, littéralement « susceptibles de naître) », c'est-à-dire des choses qui peuvent arriver et ne pas arriver. Qu'il n'y a pas de choses semblables, nous le démontrerons comme suit.

« Une chose qui n'a pas de raison d'être (dont l'existence n'a pas de cause), il est impossible qu'elle soit. Or une chose qui est possible n'a pas de cause. Donc...

« Si une chose qui est possible a une cause déterminée et précise... il faut qu'elle soit nécessairement. Or il est contradictoire qu'une chose soit à la fois possible et nécessaire. Donc...

« Mais on dira : Sans doute une chose possible n'a pas de cause déterminée et précise, mais bien une cause possible. S'il en était ainsi, cela devrait être ou « in sensu diviso », ou « in sensu composito », c'est-à-dire ou bien que la présence de la cause, non en tant que cause, soit possible, ou qu'il soit possible que ce qui dans la nature est nécessaire soit cause que la chose possible se produise. Or l'une et l'autre de ces deux alternatives sont fausses; car en ce qui concerne la première, il faut — si le possible est possible en ce que sa cause est possible — il faut que cette cause à son tour soit possible, parce qu'elle a elle-même pour cause une chose possible, et ainsi de suite à l'infini; et comme nous avons déjà démontré que tout ne dépend que d'une seule cause, il faudrait aussi que cette cause fût possible, ce qui est évidemment faux.

« En ce qui concerne la seconde alternative il faut dire ceci : Si la cause n'était pas suffisamment déterminée pour produire l'un plus que l'autre, c'est-à-dire pour produire ou ne pas produire l'effet, il est impossible qu'elle puisse ou produire ou ne pas produire cette chose, ce qui est contradictoire » (*Court traité*, I, ch. vi).

Passons maintenant au manuscrit d'Averroès :

Ibn Sina (Avicenne), l'aristotélicien le plus pur parmi les philosophes arabes, avait réparti les êtres en trois classes :

1° Etres possibles ou accidentels absolument;

2° Etres possibles ou accidentels en soi, mais nécessaires par suite d'un autre être, par suite de Dieu ;

3° Êtres nécessaires absolument.

Ou encore :

a. { Êtres possibles absolument;
Êtres possibles par leur essence.

b. Êtres nécessaires par une cause extérieure.

c. Êtres nécessaires par leur essence.

La première catégorie, celle du possible ou accidentel absolu, est la catégorie de ce qui pourrait, absolument parlant, arriver ou ne pas arriver, c'est la catégorie de ce qui n'implique pas impossibilité, sans pour cela impliquer réalisation. Ibn Sina considère tous les phénomènes « sublunaires » comme appartenant à cette catégorie; leur réalisation dépend du bon vouloir de Dieu et implique un choix divin. L'univers est conçu dans une certaine mesure comme un jeu de la volonté divine.

La deuxième catégorie est celle des intelligibles, des vérités éternelles ou des êtres immuables, qui sont nécessaires, mais d'une nécessité externe, c'est-à-dire d'une nécessité qui ne résulte pas de leur nature, de leur essence, mais de l'essence de Dieu.

Dieu étant ce qu'il est veut nécessairement tel et tel ordre d'intelligible, mais où cette volonté détermine nécessairement leur être, leur être est néanmoins dépendant de l'essence de cette volonté; si cette volonté n'était pas, ils ne seraient pas.

Au-dessus vient la catégorie de l'être nécessaire, d'une nécessité interne, c'est-à-dire d'une nécessité ne relevant que de sa propre nature.

Cet être est Dieu.

Ainsi Dieu est nécessaire au sens absolu; les intelligibles sont nécessaires relativement, nécessaires relativement à Dieu et contingents en eux-mêmes; les choses sensibles sont contingentes au sens absolu.

Comme l'on voit, c'est une application de la catégorie du nécessaire aux trois ordres, à Dieu, aux intermédiaires et aux choses, c'est-à-dire à la cause, à ce qui est à la fois effet et cause, et à ce qui n'est qu'effet.

La cause première est nécessaire. Ce qui est effet et cause est à la fois nécessaire et contingent, ce qui est seulement effet est purement contingent. L'incréé est nécessaire, le créé et créant est nécessaire et contingent, le créé est contingent.

Tel est le sens de la division d'Ibn Sina.

C'est cette classification qu'Averroès se propose de combattre dans le manuscrit qui nous occupe.

Tout d'abord il établit l'existence d'un « impossible » absolument parlant, impossible qui n'implique pas diminution en Dieu, comme par exemple la coexistence des contraires. Maïmonide aussi — est-ce peut-être d'après Averroès? — développe cette idée et cite ce même exemple parmi plusieurs autres; (voir *Guide des Égarés*, III, 15). Averroès raisonne ainsi : « Ce n'est pas pour un être une marque d'impuissance que de ne pouvoir réaliser ce qui n'est pas conforme à sa nature. Nous ne pouvons taxer Dieu d'impuissance parce qu'il ne peut pas faire que le carré soit le cercle. Pour Dieu lui-même

il n'y a de possible que ce qui n'implique pas contradiction de la raison avec elle-même, Dieu étant identique à la Raison. »

Cela posé, Averroès en conclut que les choses ne sont pas possibles ou impossibles parce que Dieu le veut, mais Dieu le veut ou ne le veut pas, selon qu'elles sont possibles ou impossibles. Il y a adéquation entre la volonté et l'intelligence divine. « La volonté et l'intelligence divine se couvrent comme deux cercles égaux. » Ainsi, tandis que plus tard Descartes dira que les vérités mathématiques ne sont éternelles et universelles que parce que Dieu l'a voulu ainsi, qu'il n'y a pas de limite à sa toute-puissance, qu'il aurait pu rendre leurs contraires possibles, mais ne l'a pas voulu, Spinoza admettra comme Averroès que la volonté conçue en Dieu couvre d'une manière adéquate son intelligence. L'intelligence en acte et la volonté libre ne font qu'un avec son essence. L'activité dérivée est une détermination éternelle en vertu de son essence. » Dans l'intelligence infinie de Dieu il n'y a pas de chose qui ne soit réalisée dans la nature » (*Court Traité*, éd. Sigwart. p. 12).

En ce sens il n'y a pas place pour le possible ni chez le Dieu de Spinoza, ni chez le Dieu d'Averroès. Il n'y a pas de possible qui ne soit actuel. La réalité n'est pas une des formes de l'activité divine, au milieu de beaucoup d'autres possibles, non, cette réalité épuise la volonté divine. Chaque acte de volition divine est un acte d'essence divine. Averroès et Spinoza écartent l'un et l'autre et dans un sens analogue l'idée de miracle ou de bon vouloir de Dieu auquel Descartes fait une place

dans sa philosophie, du moins qu'il n'exclut pas de sa doctrine.

L'activité divine posée sous cette forme, Averroès en conclut la fausseté de la classification d'Ibn Sina. Comme cette activité se confond avec la volonté, l'intelligence et l'essence divines, il en résulte que tout ce qui est, est ce qu'il est, et tel qu'il est en vertu d'une nécessité interne. Par conséquent on ne peut maintenir la catégorie du possible absolument ou du contingent. De l'être nécessaire tout découle comme nécessaire. Comment en effet l'activité divine pourrait-elle trouver un obstacle ?

L'univers sort nécessairement de Dieu « comme l'intelligible résulte nécessairement de l'intellect, en ce que l'intellect produit l'intelligible en tant qu'intelligible ».

On ne peut plus maintenir que les catégories du nécessaire par autre chose et du nécessaire par soi, c'est-à-dire du nécessaire en tant qu'effet et du nécessaire en tant que cause. Est nécessaire comme effet tout l'ordre des êtres et des faits ; est nécessaire par soi la cause première, Dieu. Averroès s'arrête là et ne cherche pas à déterminer, comme le fera Spinoza, dans quel sens cette nécessité est la liberté au sens propre du mot ; mais nous pouvons bien conjecturer que la conception averroïstique de la nécessité a pu agir sur la conception spinoziste de la nécessité et de la liberté.

Maintenant comment Spinoza a-t-il pu connaître Averroès, et s'il l'a connu, par quelle voie, par quel prisme Averroès lui est-il parvenu ? Il nous reste à dire quelques mots sur ce point.

Ce n'est pas surtout Maïmonide, comme on l'a souvent pensé sur la foi de Léon l'Africain (apud Fabr.,

Bibl. gr., t. XIII, p. 296), qui a implanté chez les Juifs les écrits et l'autorité d'Averroès. Dans son grand ouvrage philosophique, le *Moreh Nebuchim*, il n'en fait aucune mention, ce qu'il n'eût pas manqué de faire s'il l'avait connu alors, étant donnée son habitude d'abriter, chaque fois qu'il en a l'occasion, sa doctrine sous une autorité plus ancienne.

Nous savons d'ailleurs formellement que très tard et dans les dernières années de sa vie seulement il fit la connaissance des écrits d'Averroès. En effet, dans une lettre de l'an 1190 adressée à son disciple Joseph b. Juda, il écrit : « J'ai reçu dans ces derniers temps tout ce qu'Ibn Roschd (Averroès) a composé touchant les ouvrages d'Aristote... mais jusqu'à présent je n'ai pas trouvé de loisir pour étudier ses écrits » (v. Munck, *Journal asiatique*, juillet 1842, p. 31 sq. ; cf. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, p. 177).

C'est d'une manière générale l'affinité d'Averroès pour Aristote qui explique sa popularité parmi les Juifs, à partir du moment où ils furent initiés par les Arabes et par Maïmonide à la philosophie du Stagyrien. Les Juifs attachés au péripatétisme grec vu à travers le péripatétisme arabe, trouvèrent en Averroès la quintessence de ces deux éléments réunis.

Déjà la génération qui suit immédiatement Maïmonide est férue d'Averroès. Les doctrines d'Averroès n'entrent pas pour peu dans les griefs que les rabbins orthodoxes de Provence et d'Espagne font à la philosophie. Averroès et Maïmonide sont brûlés sur le même bûcher, et le premier a cela de particulier qu'il est haï et par l'Église et par la Synagogue jusqu'au moment (commencement

du XIVe siècle) où la philosophie — du moins dans un certain nombre de centres intellectuels — sortit victorieuse de son duel avec la théologie. Dès lors, les œuvres d'Aristote, unies indissolublement aux commentaires d'Averroès, constitueront jusqu'au platonisme de Mendelssohn (XVIIIe siècle) le fondement de la philosophie et de la scolastique juives. Lorsque le centre de l'activité intellectuelle des Juifs passa d'Espagne en Provence, et que l'arabe cessa d'être leur langue familière, une légion de traducteurs se chargèrent rapidement de faire passer en hébreu les œuvres du philosophe grec et du commentateur arabe. Ils sont si inextricablement fondus l'un dans l'autre, qu'une des principales difficultés des manuscrits hébreux est de démêler ce qui appartient à l'un et à l'autre. Parmi les philosophes juifs ce fut surtout Lévi b. Gerson qui s'attacha avec ardeur à Averroès.

Il écrivit des commentaires de ses commentaires sur Aristote et de ses ouvrages propres. Esprit plus hardi que Maïmonide, il ne craignit pas d'admettre l'éternité du monde, la matière sans forme, c'est-à-dire le péripatétisme dans toute sa pureté.

Or, Lévi b. Gerson est un de ceux que Spinoza a le plus fréquentés. C'est là que nous pouvons chercher sans trop de hardiesse la filiation d'Averroès à Spinoza, sans préjudice de ce que Spinoza a pu connaître d'Averroès par une voie plus directe, dans ces écoles juives où souvent l'étroitesse pratique la plus fermée côtoyait la hardiesse philosophique la plus ouverte.

MONOTHÉISME ET MONISME

Spinoza est avant tout Spinoza, et il l'est essentiellement par sa métaphysique. La métaphysique est au centre du spinozisme ; elle en détermine la psychologie, la logique et la morale. C'est par là que Spinoza est véritablement un novum dans l'histoire de la pensée.

Mais comme il n'y a pas de génération spontanée, pas plus dans le domaine des idées que dans le domaine des faits, ce novum, tout en gardant sa caractéristique sui generis doit être aussi et en partie une résultante d'éléments complexes. Parmi ces éléments un certain nombre ont été relevés. Je veux ici en quelques pages attirer l'attention sur un d'entre eux qui, à mon avis, n'a jamais été mis en lumière.

Spinoza est né juif, d'une famille juive, d'origine portugaise, résidant à Amsterdam. Sa première éducation fut selon toute probabilité entièrement juive. Or quelle était au XVIIe siècle l'éducation d'un enfant juif de la communauté sefardite (portugaise) d'Amsterdam ? Tout d'abord cet enfant était préparé à acquérir une connaissance approfondie de l'Ancien Testament et de la grammaire hébraïque. Plus tard il était initié à l'enseignement du Talmud, et de la poésie néo-hébraïque [1].

[1] Dans de Barrios, *Arbol de las vidas*, p. 63 sq., nous voyons que l'école juive d'Amsterdam, fondée après la fusion des trois commu-

Nous savons que le rabbin Sabbathai Horowitz (mort en 1660) visita en 1641 les écoles juives de la communauté portugaises dAmsterdam (Spinoza avait alors neuf ans), et il fut si frappé de leur méthode d'enseignement qu'il aurait voulu voir un synode compétent répandre cette même méthode dans tout le judaïsme. Horowitz nous apprend donc qu'aucun enfant juif ne pouvait aborder le Talmud avant de s'être jusqu'à l'âge de treize ans pleinement exercé à l'étude de l'Ancien Testament et du code de la Mischna (code juridique rédigé par Juda le Saint et quelques collaborateurs environ vers 150 ap. J.-C. et qui servit plus tard de base au commentaire talmudique). A l'âge de treize ans, le jeune adolescent s'engageait dans le Talmud et apprenait à déchiffrer les principaux commentateurs du Talmud, à savoir Raschi[1] et les Tossaphistes[2].

Tenons-nous-en à l'étude de l'Ancien Testament. Que Spinoza ait pris une connaissance très détaillée et très approfondie de l'Ancien Testament, cela ressort aussi — indépendamment des idées générales que nous avons sur l'éducation juive d'alors — de tous ses ouvrages, notamment du *Tractatus theologico-politicas*, cela ressort aussi particulièrement de son *Traité sur la Grammaire hébraïque*.

Eh bien, prenons cette donnée comme point de départ

nautés en une seule, portait le nom de Talmud Torah (*Etude du Pentateuque*) et comportait sept classes : ces classes conduisaient l'enfant depuis l'a, b, c hébreu jusqu'à la casuistique talmudique la plus subtile, et le tout sans cesse fondé sur l'étude de l'hébreu et de l'Ancien Testament.

[1] Commentateur qui suit la Talmud pas à pas.

[2] Auteurs de supercommentaires s'attachant surtout aux points les plus subtils du texte et de Raschi.

et voyons quelle influence la lecture et l'intelligence de l'Ancien Testament peuvent et doivent avoir exercé sur la première formation de la conception spinoziste relative à Dieu.

Il faut tout d'abord présenter quelques idées sur la poétique biblique touchant Dieu.

La langue biblique est la langue d'une époque bien antérieure à celle qui fit prévaloir le monothéisme, et elle avait servi à ses origines à exprimer un polythéisme, une mythique et une poétique analogues à celles des autres Sémites, notamment à celles des Chaldéens-Assyriens. Or quelles que soient les transformations opérées dans les conceptions d'un groupe d'hommes, quelles que soient les transformations greffées sur une langue en vue de lui permettre d'exprimer des idées nouvelles, l'antique et premier génie ne s'efface jamais.

Quant à un moment donné il se produisit une évolution dans la conscience de l'élite juive, une évolution du polythéisme vers le monothéisme, les prophètes poursuivirent par leurs écrits et leur parole cette unique fin : anéantir dans sa racine le polythéisme dont la végétation si brillante et si abondante, entretenue par les habitudes, le charme de la poésie et l'ignorance, ne pouvait disparaître aisément, ou bien, disparu, renaissait sans cesse, à l'abri même de la langue, demeurée, en dépit de tous les changements, nécessairement imprégnée de conceptions polythéistes. La lutte contre le polythéisme amena les écrivains monothéistes à affirmer sous les formes les plus variées que Dieu est un, que son nom est un, que son pouvoir est un, que lui seul a créé l'univers, que seul il le gouverne, que per-

sonne ne peut se comparer à lui, que tous les autres dieux ne sont que néant à ses yeux, qu'il ramasse en lui tout ce qui paraît à l'imagination naïve indépendant de lui, toute la multiplicité, toute la diversité des choses. On voulait de la sorte pénétrer l'esprit populaire de la conception monothéiste, on voulait l'accoutumer à ne pas se laisser égarer par la décevante multiplicité, on voulait lui montrer comment le multiple apparent se ramenait en réalité à l'un, comment ce multiple n'était que la manifestation variée du même être. La langue, toute pleine et en quelque sorte toute chaude de polythéisme rendant ce résultat presque impossible, on voulut mettre sa forme polythéiste au service de l'idée monothéiste. Jahveh ou Elohim absorba toute la variété des autres dieux. Les noms propres de ces dieux tombèrent en désuétude en tant que noms propres, pour devenir les noms d'armes, d'instruments, d'actions, de manifestations de Jahveh. La diversité des formes ou aspects de la nature devint la diversité des formes et des aspects non plus de divers dieux, mais de Jahveh. La nuée devint son manteau ou son coursier, le vent son souffle ou son messager, le feu son messager ou son masque, les cieux sa tente, les dieux-fléaux ses armes marchant au-devant lui pour l'annoncer et semer la terreur de son nom. Nous pourrions relever dans l'Ancien Testament — notamment dans les Psaumes et dans Job — des milliers d'expressions portant la marque évidente d'anciennes formes mythologiques ou poétiques remaniées. Cette étude ne serait pas à sa place ici. Bornons-nous à dire que le passage du polythéisme ou monothéisme est marqué dans l'Ancien Testament par ce grand change-

ment : toute la terminologie polythéiste fut asservie à la terminologie monothéiste, l'univers ne fut plus considéré que comme relatif à Dieu, comme son expression, comme son image visible, comme la réalité externe par laquelle il est perceptible.

Le monothéisme une fois triomphant, on sait avec quelle âpreté les docteurs et les théologiens juifs de tous les temps cherchèrent à en rendre le triomphe définitif ; on sait combien la conception monothéiste fut la plupart du temps la raison déterminante de l'attitude des juifs et dans l'histoire des faits et dans l'histoire des idées. La catastrophe de l'exil ayant chassé les derniers vestiges polythéistes, la pensée juive n'en continua pas moins à être préoccupée du spectre polythéiste. Docteurs et théologiens, à travers la diversité du détail, gravissent autour de ce centre : le Dieu un ; la masse concentre autour de Jahveh toute sa puissance de croire et de vouloir. Il faut avoir vécu la foi juive pendant sa première jeunesse pour comprendre l'ardeur tenace et invincible avec laquelle le judaïsme s'attacha à Jahveh, la haine farouche et meurtrière qu'il voua à ce qui pouvait être l'ombre d'une ombre de polythéisme. Que l'on conçoive maintenant la force aquise par ce monothéisme à l'époque des premières années et de la première éducation du jeune Spinoza, que l'on songe à l'influence de ce monothéisme sur l'esprit d'un enfant pénétrant, et l'on verra l'idée monothéiste dont cette race est pétrie, pétrir ce cerveau, lui donner un impérieux, un inviolable besoin d'unité, un besoin absolu de maintenir par delà toute les variétés le principe d'unité.

Lorsque, plus tard, Spinoza se fut nourri de la culture

classique et des systèmes de philosophie du passé, quand il se fut plongé dans Descartes, son premier mouvement fut sans doute de rompre complètement avec la Synagogue et avec les conceptions dont elle était le représentant; il rejeta probablement tout le bloc et peut-être aussi la rigueur monothéiste. Peut-être même sa conception de Dieu, de la nature, des attributs et modes telle qu'elle se présente dans ses premières œuvres, marque de sa pensée personnelle, notamment dans le *Court Traité*, n'est-elle pas encore caractérisée par ce monisme — je dirais presque ce monothéisme — qui sera celui de l'*Ethique*. Mais quand l'éloignement des souvenirs pénibles de la Synagogue eut ramené en lui toute la sérénité et toute la clarté de vue, alors Jahveh retrouva toute son influence. C'est Jahveh qui est au fond de sa pensée quand elle ne peut pas se satisfaire du dualisme cartésien entre l'esprit et la matière, c'est Jahveh qui se retrouve comme élément intégrant de sa substance. Certes ce n'est plus le Jahveh des prophètes et des théologiens juifs traditionalistes, c'est un Jahveh qui a étudié Platon et Plotin, les panthéistes du XIIe siècle et Giordano Bruno, Maïmonide, Gersonide et Chasdaï b. Crescas, Bacon et Descartes, mais c'est toujours par beaucoup de traits le Jahveh de la Bible. De même que dans le monothéisme il n'y a de place que pour Jahweh, de même dans le monisme de Spinoza il n'y a de place que pour la Substance. L'*Ethique* est un commentaire du verset de l'Exode : « Je suis l'Etre », commentaire alimenté par un certain nombre de doctrines philosophiques placées entre l'Ecriture et l'époque de Spinoza. Dieu seul est, la substance seule est, il n'y a qu'un être

véritablement étant, véritablement substantiel, véritablement étant par soi et en soi, par sa substance, par son essence intérieure, et cet être c'est Jahveh, et cet Etre c'est la Substance. Ce Dieu à la fois un dans Jahveh et multiple dans les Elohim (cf. Genèse, I, 26; xx, 13; etc., etc.; cette Puissance invisible « de face » et visible seulement de dos, par « sa Gloire » qui est l'univers, ou dans « ses voies » qui sont ses attributs (C. Ex., xxxIII, 12-23; xxxIV, 1-9; Psaume XIX, etc., etc.; Isaïe, VI); ce Dieu dont les anges ne sont jamais que des manifestations temporaires et comme des doubles de lui-même, expression de Jahveh, disparaissant avec leur mission (on sait que les anges de l'Ancien Testament n'ont avant l'époque persane ni de personnalité, ni par conséquent de nom propre, ce ne sont que des incarnations de Jahveh ou des divinités antérieures mises au service de Jahveh), ce Dieu qui prend forme et corps dans l'univers et par l'univers (tout le Psautier n'est qu'un développement de cette conception), quel puissant stimulant pour Spinoza qui n'a cessé à aucun moment de sa vie — on le voit par tous ses écrits — d'avoir une grande vénération pour l'Ancien et le Nouveau Testamemt. Essayez de substituer dans les passages bibliques que nous avons cités et dans d'autres que vous n'aurez pas de mal à trouver, essayez de substituer au mot Jahveh le mot Substance, il n'y aura souvent rien d'autre à changer à la phrase pour qu'elle soit en harmonie avec l'*Ethique*.

Le déterminatif le plus fréquent de Jahveh, à savoir « l'Eternel », Spinoza le maintient à la Substance. La Substance est avant tout éternelle. L'éternité est ce qui

manifeste le mieux le pouvoir continu d'un être d'être toujours identique à lui-même. L'éternel est en effet l'être qui est tout l'être. L'éternité explique le mieux ce qu'est la Substance (Vlot. Land., II, 41) comme elle explique le mieux ce qu'est Jahveh.

Ce Dieu spinoziste à la fois cause immanente et transcendante des choses, à la fois n'ayant rien de commun avec les créatures et étant leur cause absolue, cause par laquelle elles commencent à exister et cause continue qui les produit à tous moments (éd. Vlot. Land, I, 60), ce Dieu de la puissance duquel, je dirai presque du souffle duquel tout dépend (I, 69), ce Dieu, d'une part, distinct de la nature en tant qu'il est cause déterminante, d'autre part, étant cette nature (I, 188) en tant qu'il agit en elle, en tant que tout ce qui agit tient l'action de son activité, en tant que tout est une expression de cette même activité (I, 284), tout cela — abstraction faite, encore une fois, de la terminologie propre à un métaphysicien tel que Spinoza — rappelle par plus d'un trait le Jahveh biblique, qui seul est, tandis que tout n'est que par lui et comme une expression et vêtement de lui, devant qui le reste n'est que néant, dont toutes les créatures tiennent le souffle et la vie, qui seul est au fond de tous les phénomènes ; « cette face de l'univers entier comme dirait Spinoza, toujours la même à travers la variété infinie » (II, 219), c'est la face de Jahveh qu'il n'est pas donné au mortel, pas même à Moïse, de contempler (Exode, XXXIII-XXXIV), et qui n'apparaît que dans ses rayons, c'est-à-dire dans tous les phénomènes naturels. Tenez un peu compte de la gaucherie de la langue biblique faite pour les élans lyriques de

la prière et du psanme, et non pour l'abstraction philosophique, et concluez.

Ce qui marque encore que l'Ancien Testament plane sur l'idée de Substance, c'est la manière dont Spinoza conçoit la langue de la Bible dans l'opuscule intitulé *Compendium Grammatices linguæ hebraeæ*. Dans cette grammaire Spinoza fait en sorte que dans les parties du discours de la langue hébraïque, il ne reste de place que pour le nom, pour le substantif : « Onmes Hebraeæ voces, dit-il, exceptis tantum Interjectionibus et Conjunctionibus..., vim et proprietates Nominis habent... nos omnes... ad Nomen referemus... cujus rei causa... ex segneutibus constabit... Per Nomen intelligo vocem, qua aliquid, quod sub intellectum cadet, significamus vel indicamus » (Vlot. Land., II, p. 541-542).

Si dans l'*Ethique* Spinoza restreint à ce point le sens du terme Substance que ce terme ne peut s'appliquer qu'à l'Unique Substance qui est Dieu, si, dans le *Compendium*, au contraire, Spinoza élargit à ce point le sens du substantif que ce substantif enveloppe tous les autres éléments du discours hébreu, n'est-ce pas parce que Spinoza est encore et toujours hanté à la fois par Jahveh et la Substance? S'il présente la langue hébraïque comme gravitant autour du substantif, c'est-à-dire, comme ne pouvant servir d'expression qu'à la Substance, n'est-ce pas parce Jahveh et la Substance s'interposent et s'intègrent dans sa pensée ?

Un fait indiquera encore combien le génie de l'Ancien Testament est apparenté avec le génie qui a fait Spinoza. En 1705, un rabbin de Londres, David Nieto, avait soutenu dans un sermon l'identité entre Dieu et

la nature. Il avait appuyé cette opinion sur la Bible, notamment sur les Psaumes, par exemple CXLVII, 8 : « Celui qui couvre le ciel de nuages, celui qui dispense la pluie à la terre, celui qui couvre les montagnes de verdure ». « Sans doute, ajoutait-il l'ancien hébreu n'a pas d'équivalant pour le mot nature, qui n'entre que dans la langue philosophique post-biblique... parce que Dieu et la nature ne sont absolument, aux yeux du Psalmiste, qu'une seule et même chose. » Les Juifs de Londres, prenant scandale de cette opinion, s'adressèrent au talmudiste Zebi, rabbin d'Altona, pour lui demander si les idées émises par Nieto pouvaient se concilier avec les principes du judaïsme. A ses adversaires qui le taxaient d'hérésie, Nieto répondit : « Evidemment les nuages, la pluie, la verdure sont des objets naturels particuliers ; évidemment ce qui couvre n'est pas ce qui est couvert, et par conséquent il va sans dire que nous n'avons pas songé à identifier Dieu avec les objets naturels particuliers et cette identification-là ne peut pas non plus être attribuée aux Psaumes. Quand nos docteurs disent : Dieu fait souffler le vent, ils ne l'identifient pas avec le vent, ils entendent que Dieu est seule cause et non la nature en tant que nature... Nous non plus n'avons pas voulu parler de choses naturelles particulières, mais de la nature en général. »

Evidemment l'explication n'est pas nette et ce que l'on peut trouver dans les *Quæstiones et Responsa* de Zebi Askenasi (éd. Amsterdam, Quæst., 18, p. 23, sqq.) ne la rend pas plus claire. Mais il y a à coup sûr dans la pensée de Nieto et dans son interprétation du Psaume quelque chose comme la nature naturante et la nature

naturée de Spinoza. Ce fait n'est pas le seul qui se présente dans l'histoire juive, et il y en a d'autres du même ordre. A toutes les époques, des commentateurs bibliques ou des théologiens juifs plus hardis ont pu sans effort donner à une quantité des passages bibliques l'aspect d'un panthéisme ou même d'un monisme panthéiste. Dans une certaine mesure tout le mouvement de la Kabbale n'est qu'une systématisation de la même conception.

De là aussi la parenté de Spinoza avec quelques-uns de ces théologiens et avec la Kabbale. Mais réservons pour une étude ultérieure l'examen de ce que Spinoza doit à la Kabbale. Cette étude mérite une place à part.

Spinoza ne laisse pas d'avoir conscience du lien qui l'attache à cet antique génie de l'Ancien Testament. Son ami Oldenburg lui avait fait le même reproche que nous venons de voir les Juifs de Londres faire à leur rabbin : « Ea imprimis esse putem, écrit-il à Spinoza (epist. xx) quæ ambigue ibi tradita videntur de Deo et natura, quæ duo a te confundi quam plurimi arbitrantur. » Spinoza répondit un peu comme Nieto : « Deum enim rerum omnium causam immanentem, ut ajunt, non vero transeuntem statuo. Omnia, inquam, in Deo esse et in Deo moveri cum Paulo affirmo et forte etiam cum omnibus antiquis philosophis licet alio modo ; » et Spinoza ajoute : « et auderem etiam dicere, cum antiquis omnibus Hebræis, quantum ex quibusdam traditionibus, tamet simultis modis adulteratis conjicere licet ».

Par « antiquis Hebræis » Spinoza n'entend pas les docteurs juifs post-exiliques qu'il appelle généralement

Rabbini, mais bien les Juifs de la Bible et la Bible elle-même.

On a souvent posé la question de savoir si le Dieu de Spinoza est un Dieu personnel ou non. La même question peut être soulevée — malgré l'opinion commune — en ce qui concerne Jahveh. Les commentateurs et les théologiens juifs se demandent quelquefois si la conception de Jahveh est fondée sur une analogie avec la personne humaine, ou si l'assimilation, une assimilation quelconque de Dieu à l'homme, serait aux yeux des écrivains bibliques une diminution de Dieu, en d'autres termes si la conception était anthropomorphique par son fond ou seulement par sa forme. Mais la question doit être posée un peu autrement. On peut se demander si d'une manière absolue Jahveh est une personne, un être homogène, conscient de son moi, ou une force.

Encore une fois, malgré l'opinion traditionnelle constante dans son affirmation de la personne divine, le problème n'est pas si simple, si évident. L'Écriture ne semble pas avoir sur ce point une doctrine bien arrêtée. Tous les passages qui ont gardé plus ou moins la couleur de l'ancienne mythique sont difficiles à concilier avec l'idée d'une divinité personnelle, ils ont gardé un aspect plus ou moins panthéiste.

Dans les passages, au contraire, où Jahveh a pu absorber complètement les autres divinités, il apparaît clairement comme une personne.

Un certain nombre de théologiens juifs, particulièrement Maïmonide, pour éviter une conception anthropomorphique de Dieu, repoussent avec énergie toute conception tendant à lui prêter des attributs, même des

attributs sous forme homonymique ou sous forme « eminenter ». Maïmonide, pour mettre l'Écriture d'accord avec sa doctrine, est obligé de se livrer à une véritable jonglerie d'interprétations allégoriques ; car l'Écriture, lue simplement et interprétée selon les règles de la philologie, confère à chaque page des attributs à Jahveh. C'est en multipliant les attributs que l'Écriture croit enrichir la notion de Dieu. Ici encore Spinoza ne craint pas de s'écarter de Maïmonide et admet avec Crescas et conformément à l'esprit de l'Ancien Testament que les attributs, bien loin de limiter Dieu, sont pour lui la seule forme de réalité possible, et que pour envelopper en lui toutes les réalités il faut envelopper en lui tous les attributs, lui donner « une infinité d'attributs infinis ». « Tout être doit être conçu sous quelque attribut, et plus il a de réalité plus il a d'attributs ; donc Dieu, la suprême réalité, sera conçu avec une infinité d'attributs infinis » (Vlot. Land., I, 45).

Et de même que dans l'Écriture, et notamment dans les fameux passages de Exode, chapitres XXXIII-XXXIV, Dieu invisible en soi, n'est visible que par ses attributs, de même pour la Substance l'attribut est précisément « ce que l'esprit peut concevoir d'elle, ce qu'il y a pour lui d'intelligible en elle (cf. *ibid.*, I, 39, I, 45, I, 57, II, 34).

Mais la conception attributive de la Substance n'est pas une raison d'affaiblissement ou de diminution de la notion de Substance. La distance que l'Écriture établit entre Jahveh et les créatures n'est pas plus grande que celle qui sépare le Dieu-Substance de la créature-mode.

Ici Spinoza se retrouve complètement avec l'Ancien Testament et avec Maïmonide qui l'interprète ainsi :

« Quoique l'intelligence et la couleur par exemple aient ceci de commun que le concept être leur est appliqué dans le même sens, on ne peut cependant concevoir de relation entre elles. Comment, à plus forte raison, concevoir de rapport entre deux êtres, dont l'un n'a absolument rien de commun avec ce qui est en dehors de lui : Car selon nous c'est une simple homonymie lorsque l'Ecriture applique le concept être à Dieu et aux choses » (*Guide des Égarés*, part. I, ch. LII; cf. f. I, 53 sq.). Spinoza dit d'une manière analogue : « L'intelligence et la volonté qui constituent l'essence de Dieu devraient différer « toto cœlo » de notre intelligence et de notre volonté et n'avoir de commun avec eux que le nom, pas autrement que le chien, qui est l'astre dénommé ainsi et le chien qui est un animal aboyant » (*Eth.*, p. I, prop. XVII schol.).

Et le passage suivant est encore plus clair.

Son correspondant lui écrit (epist. LIX) : « Tu dis que tu n'admets pas pour Dieu d'attributs humains, afin de ne pas confondre la nature divine avec la nature humaine. Cela, je l'approuve, car nous ne comprenons pas de quelle manière Dieu agit, ni de quelle manière il veut, comprend, juge, voit, entend, etc. Mais si ces activités et nos plus hautes conceptions de Dieu, si tu les nies et si tu prétends qu'elles ne sont pas non plus « éminentes » et surnaturellement en Dieu, alors je ne comprends pas ce qu'est ton Dieu, ou ce que tu appelles ainsi ». Spinoza répond : « Tu dis que si je nie même sous forme « eminenter » en Dieu l'acte de la vie, de l'ouïe, de l'attention, du vouloir, ce Dieu te devient intelligible. Je suppose donc que selon toi il n'y a pas

de plus grande perfection que celle qui est exprimée par les attributs sus-nommés; cela ne m'étonne pas, parce que je pense qu'un triangle, s'il avait la parole, dirait de même que Dieu est « eminenter triangulum ».

Tout ce qui précède nous permet légitimement de conclure que le monothéisme biblique n'est pas un des moindres éléments déterminants du monisme de Spinoza. Loin de nous la pensée que la Bible ait fait Spinoza, nous voulons seulement dire que la forte impression reçue par Jahveh a pu être le premier germe du spinozisme dans l'esprit de Spinoza.

DE LA PART QUI REVIENT A RICHARD SIMON ET A SPINOZA

DANS L'HISTOIRE DE LA CRITIQUE BIBLIQUE

Parmi les sciences relatives aux origines, la science appelée de nos jours critique biblique, la « critica sacra », comme on disait aux xvi[e] et xvii[e] siècles, n'est pas demeurée en arrière. La seconde moitié du xix[e] siècle a vu la plupart des problèmes posés antérieurement faire un grand pas en avant vers les solutions définitives. Grâce aux progrès de la philologie comparée, de l'archéologie, grâce aussi aux idées que des doctrines philosophiques comme l'évolutionnisme ont introduites dans le courant général des sciences, les problèmes touchant les origines des documents bibliques sont entrés dans une période telle qu'il n'est pas trop téméraire d'attendre avec confiance le moment où l'hypothèse et le doute feront place à l'affirmation et à la certitude.

Mais si depuis soixante ans, si même depuis l'apparition des *Conjectures* d'Astruc en 1743, la science de la critique biblique a donné des résultats tout à fait intéressants, l'honneur en revient à deux hommes qui, au xvii[e] siècle, ont ouvert la voie, à savoir : Richard Simon et Spinoza. Je dis provisoirement Richard Simon et Spinoza, parce que pour l'opinion commune c'est Ri-

chard Simon qui est le fondateur de la Critique biblique. Mais nous avons l'intention d'établir dans cette étude premièrement que Richard Simon ne peut légitimement prétendre à ce titre, secondement que ce titre revient de plein droit à Spinoza.

Nous n'avons pas l'intention, au moins pour Richard Simon, de reprendre en détail l'examen de l' « Histoire critique du Vieux Testament », parce qu'il n'y a qu'une partie de cette œuvre, et la moindre, qui intéresse l'histoire de la critique biblique. Nous ne reprendrons que ce qui entrera dans la logique et les prémices de la conclusion que nous voulons établir.

Tout d'abord l'intention de Richard Simon, du moins l'intention manifeste, exprimée, n'est pas de faire la critique de l'Ancien Testament. J'entends qu'il ne considère pas l'Ancien Testament comme il considérerait un document quelconque venu du passé, auquel s'appliqueraient les principes de critique et d'investigation scientifique, applicables à tous les documents sortis de la main de l'homme ; il se propose au contraire d'écarter les difficultés qui pourraient précisément faire passer l'Ancien Testament pour un document comme un autre. La Bible est bien à ses yeux un document divin.

« On ne peut pas douter, dit-il au chapitre Ier, que les vérités contenues dans l'Ecriture Sainte ne soient infaillibles et d'une autorité divine, puisqu'elles viennent immédiatement de Dieu, qui ne s'est servi en cela du ministère des hommes que pour être ses interprètes. Aussi est-elle la pure parole de Dieu et fondement de la religion. Mais comme les hommes ont été les dépositaires des livres sacrés aussi bien que de tous les autres

livres, et que les premiers originaux ont été perdus... »

Expliquons ces mots.

Richard Simon, comme beaucoup de commentateurs et de lecteurs de la Bible avant lui, a été frappé de ce fait que certains passages de la Bible sont incompatibles avec d'autres et avec leurs contextes, ou tout au moins se surajoutent au texte original comme quelque chose de plus ou moins étranger à cet original, et ne peuvent par conséquent être attribués au même auteur ; c'est ce qu'il entend par les « difficultés », et ce sont ces difficultés qu'il se propose de résoudre. Il écrit dans la préface (éd. in-4°, p. 7) : « J'ai inséré quantité de principes très utiles pour résoudre les plus grandes difficultés de la Bible, pour satisfaire en même temps aux objections qu'on a accoutumé de faire contre l'autorité des Livres sacrés... sans que leur autorité soit diminuée... »

Et quels sont ces principes ? Les voici :

« Les auteurs de ces additions ou changements ont été eux aussi de véritables prophètes dirigés par l'esprit de Dieu. C'est pourquoi les changements qu'ils ont pu introduire auront la même autorité que le reste du texte. »

Bien loin que ce principe ouvre la voie à la critique, il la ferme ; il permet de répondre à Spinoza. Richard Simon a d'ailleurs pris connaissance de l'œuvre de Spinoza et son principe lui sert précisément à énerver les arguments du *Tractatus*.

« On répondra aussi très facilement par ce même principe à toutes les conséquences fausses et pernicieuses que Spinoza a prétendu tirer de ces changements ou additions pour décrier l'autorité des Livres divins,

comme si ces réformations étaient purement humaines; au lieu qu'il devait considérer que les auteurs de ces changements ayant le pouvoir d'écrire des Livres sacrés ont aussi eu le pouvoir de les réformer. C'est pourquoi je n'ai fait aucune difficulté de rapporter quelques exemples de changement et d'en conclure que tout ce qui se trouve dans l'Ecriture n'a pas été écrit par les auteurs contemporains » (Préface).

Et un peu plus loin : « C'est en quoi Spinoza a fait paraître son ignorance, en tâchant de décrier l'autorité du Pentateuque... sans avoir fait réflexion sur la qualité de ceux qui ont été les auteurs de ces changements... On serait autrement obligé de dire que tout ce qui est dans la Bible n'est pas également divin et canonique...

« On peut appliquer ce même principe, dans toute l'étendue que nous venons de lui donner, aux Livres de Josué, des Juges, et aux autres dont Spinoza tâche de diminuer l'autorité » (Préface, p. 5).

Cependant cette réponse ne suffit pas encore à Richard Simon, et craignant qu'elle ne satisfasse pas à toutes les objections, il en donne une autre, destinée à écarter non plus seulement les difficultés relatives aux récits de l'Ecriture, mais celles touchant les chronologies et les généalogies. Il dit :

« Le principe que j'ai établi dans cet ouvrage touchant la manière dont on avait fait le Recueil des Livres sacrés qui nous restent, en ne donnant qu'un simple abrégé des Actes qui se conservaient entiers dans les Archives de la République, ce principe est d'une grande utilité pour résoudre les difficultés... touchant les chronologies et les généalogies... On n'a donné au peuple

que ce qu'on a jugé nécessaire pour son instruction... On ne pourra plus appuyer sur ces mêmes livres une chronologie certaine et infaillible. »

Et si malgré cela il reste encore quelque obscurité et quelque enchevêtrement dans le texte, Richard Simon l'explique ainsi (il se contente vraiment ici de peu) :

« On voulait les abrégés les uns sur les autres sans les coudre ensemble... ainsi la disposition des matières a reçu quelque changement... C'est pourquoi on ne doit pas accuser les auteurs du Livre sacré du peu d'ordre qui se rencontre en plusieurs endroits de l'Ecriture... » A quoi l'on peut ajouter l'incertitude de la grammaire hébraïque, ou plutôt de la langue hébraïque, qui n'a jamais pu être rétablie parfaitement depuis qu'elle a été perdue. »

Ainsi donc, armé de ces principes, on peut, selon Richard Simon, aborder l'Écriture en toute confiance ; elle reprend toute son autorité, et non seulement elle-même, mais toutes les traditions qui sont venues l'envelopper dans la suite de l'Église. Il s'élève en effet contre les protestants qui croient « que la voie la plus courte est de consulter l'Écriture Sainte... ; au contraire, on ne peut presque rien assurer de certain dans la religion, si on ne joint la Tradition avec l'Écriture... puisque celui qui nous renvoie aux saintes Lettres nous a aussi renvoyés à l'Église, à laquelle il a confié ce sacré dépôt ».

Et pour qu'il n'y ait aucun doute sur ses intentions et pour que l'on ne puisse en aucune manière le taxer d'hérésie, Richard Simon se couvre de l'autorité des pères de l'Église, de Théodoret, de saint Jérôme, « qui

ont été du même sentiment et qui n'ont pas pour cela diminué l'autorité de l'Écriture »; de saint Augustin, qui recommande « codicibus emendandis primitũs debet invigilare solertia eorum qui Scripturas divinas nosse desiderant ».

Cela posé, Richard Simon se propose une triple fin : 1° traiter du texte hébreu de la Bible depuis Moïse jusqu'à son temps ; 2° traiter des principales versions de la Bible ; 3° de la manière de bien traduire la Bible... et combien l'Écriture est obscure.

Et tels sont, sommairement exposés, le plan et l'œuvre de Richard Simon.

Mais comment alors s'expliquer l'émotion des Jansénistes et de Bossuet à la lecture de l'*Histoire critique du Vieux Testament*, comment s'expliquer les mésaventures dont son auteur fut l'objet, comment s'expliquer enfin que Richard Simon passe pour le fondateur de la Critique biblique ?

Quand nous disons que Richard Simon n'a pas fondé la critique, nous entendons qu'il ne s'est pas placé sur le terrain de la critique, qu'il n'en a formulé aucun des grands principes au moyen desquels les temps ultérieurs auraient renouvelé l'étude de la Bible ; mais nous n'entendons pas qu'il ne soit pas — malgré lui ou de propos délibéré — d'une certaine importance dans l'histoire de la Critique biblique.

Les difficultés qui le frappent dans l'Écriture, il cherche sans doute à les résoudre ou à les prévenir, mais il commence par les voir ; il les voit même très bien, il les présente dans leur jour véritable, et en cela il ouvre une forte brèche dans la citadelle biblique.

Richard Simon reprend tout d'abord et fortifie un certain nombre d'objections relevées par certains pères de l'Église, par des rabbins, enfin par Spinoza. Ainsi par exemple le chapitre du Pentateuque, notamment les derniers versets qui relatent la mort de Moïse, ne peuvent avoir Moïse pour auteur; il en est de même des passages comme Gen., xxxvi, 31 : « Voici les rois qui régnèrent sur l'Idumée, avant qu'il n'y eût de rois en Israël », et d'autres passages semblables qui marquent manifestement une main ultérieure. Richard Simon emprunte ici au passé, notamment à Aben Ezra qu'il cite à la page 44 de son livre. Les objections de cet ordre sont d'ailleurs d'une importance secondaire.

Quand la difficulté ne porte que sur un mot, sur un ou plusieurs versets, les traditionalistes s'en tirent par cette réponse un peu facile, mais en somme acceptable : « Il y a là une interpolation ».

Mais où Richard Simon a innové c'est quand il relève des difficultés qui ne tiennent pas seulement à un mot ou à quelques lignes, mais qui jettent le désordre dans des récits tout entiers, et qui mettent la critique sur la voie de différentes origines, de rédacteurs différents. Ainsi il remarque et précise le premier la confusion qui règne dans le récit du déluge (Genèse, ch. vii, notamment v. 17 à 24); les redites qui figurent dans le chapitre xxxi de l'Exode et le chapitre xvi du Lévitique; la contradiction des deux premiers chapitres de la Genèse (après que, au chap. i, vers. 27, l'homme et la femme sont créés ensemble, le chapitre ii dit que la femme n'est pas encore créée et décrit la manière dont elle est ensuite tirée de la côte d'Adam);

le désordre de la Genèse, XXXI, XXXV, XXXVIII ; Exode, XVIII.

Certes ce ne sont pas là choses négligeables dans l'histoire de la critique biblique, si bien que l'on pourrait se demander si Richard Simon, en se présentant comme pour sauvegarder l'authenticité de l'Écriture, ne se propose pas simplement par cette précaution oratoire de se couvrir de l'accusation d'hérésie, mais qu'en réalité ce qui lui importe, ce qu'il poursuit par delà le manteau traditionaliste, c'est d'énumérer en un tableau succinct toutes les difficultés qui s'opposent à l'idée d'un seul auteur. La conclusion ferait alors passer les premiers, mais ce seraient les premiers qui constitueraient la fin à atteindre, à savoir le réveil de l'interprétation critique de l'Ancien Testament.

Eh bien non ! l'ensemble de l'œuvre, le ton général, les attaques réitérées contre Spinoza, et enfin et surtout la déduction des principes de sauvegarde, principes qui ont vraiment une certaine force, tout cela me fait croire à la sincérité intégrale et non fardée de l'auteur de l'*Histoire critique du Vieux Testament*. Il a bel et bien voulu faire la part du feu et, comme on dirait encore, sauver les meubles.

Mais voilà, il les sauve bien pour celui qui accepte ses principes, mais pour celui qui ne les accepte pas — et ils n'ont rien de victorieux — les objections soulevées contre l'authenticité du document biblique gardent toute leur vigueur. Et c'est la porte ouverte à d'autres suppositions, à d'autres remaniements, et c'est le bloc biblique fortement entamé. Et l'on s'explique l'émotion de Bossuet à qui le grand Arnauld avait fait passer un

exemplaire. Bossuet, en plein jeudi saint (1678), court chez Letellier, détermine le ministre à mettre en mouvement le lieutenant de police La Reynie, lequel arrête l'édition naissante. C'est que Bossuet voyait bien que par cette brèche faite à la tradition passerait toute la troupe. Et Richard Simon lui-même n'est pas loin de penser de la sorte : « Il est, dit-il, à propos de garder le silence sur ce sujet et de s'en tenir aux raisons générales... plutôt que d'approfondir et de vouloir condamner par une critique peu judicieuse ce que nous n'entendons pas. »

Telle est l'œuvre de Richard Simon. Mais encore une fois ce n'est pas là ce que l'on peut appeler « fonder la critique biblique ». Si l'histoire d'une science doit commencer là, où pour la première fois ont été posés les principes et la méthode de cette science, c'est bien Spinoza qui, huit ans avant l'*Histoire critique du Vieux Testament* (le *Tractatus* est de 1670), fonda dans la partie de son livre qui va du chapitre VII au chapitre XV, la critique exégétique et historique de l'Écriture. C'est ce que nous allons montrer avec quelque détail.

Disons tout d'abord que Spinoza n'a presque jamais été étudié à ce point de vue.

D'une part, le philosophe a fait tort à l'exégète et au critique, c'est-à-dire que les œuvres philosophiques proprement dites ont un peu écrasé le *Tractatus* ; d'autre part, dans le *Tractatus* même la partie politique a fait oublier la partie théologique ; on a bien étudié les rapports généraux du *Tractatus* avec la pensée philosophique de Spinoza ; on a bien étudié les conceptions politiques et même les conceptions de philosophie reli-

gieuse qui y sont contenues, mais on a presque complètement négligé ce qui dans ce même traité se rapporte à la critique et à l'exégèse bibliques. Seul Carl Siegfried, dans une brochure intitulée : *Spinoza als Kritiker und Ausleger des Alt Testament* a jugé cette partie digne d'une étude spéciale.

Mais Siegfried est surtout préoccupé de réfuter les objections que les traditionalistes des xviie et xviiie siècles ont opposées aux arguments de Spinoza ; il ne montre pas ce qu'il y a de capital, de nouveau, et surtout de fécond pour la suite dans la conception spinoziste relative à l'interprétation de l'Écriture ; il ne montre pas que les temps suivants n'ont eu qu'à remplir le programme vraiment génial tracé par lui. Cela apparaît si peu dans le travail en question que le jugement sur cet aspect de Spinoza ne s'en est pas trouvé modifié et que Edouard Reuss croit être quitte envers l'auteur du *Tractatus* quand il a écrit dans le premier volume de son *Histoire de la Bible*, p. 16 :

« L'illustre philosophe Baruch Spinoza, qui dans son traité théologico-politique relève une série de passages trahissant une origine plus récente que l'époque messianique et croit aussi que la rédaction de l'ensemble, dans lequel se trouvent sans doute des lois émanant du grand législateur, a été faite successivement et n'a été peut-être été achevée que par Ezdras. » Et dans son *Histoire abrégée de l'Ancien Testament*, Reuss trouve plus simple encore d'écarter Spinoza par un jugement très court, mais très dédaigneux : « Du reste, écrit-il, ce n'est pas la peine de noter ce que des penseurs libres superficiels ont cru devoir mettre en avant ».

C'est ce qui nous détermine à nous attacher d'une manière particulière à ce côté du *Tractatus*.

Le traité théologico-politique tend dans son ensemble à la conclusion suivante : « libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicæ pace posse concedi, sed eamdem, nisi cum pace reipublicæ ipsaque pietate tolli non posse », c'est-à-dire la liberté de philosopher non seulement est conciliable avec le salut de la foi et de l'État, mais encore on ne peut la supprimer, sans supprimer du même coup la paix de l'État et la piété elle-même. Pour aboutir à cette conclusion Spinoza cherche entre autres arguments à séparer le domaine de la philosophie du domaine de la théologie, et pour fonder cet argument il attaque de front cette forteresse jusque-là inexpugnable qui s'appelle la Bible ; le mot, attaque, dépasse ma pensée : Spinoza aborde avec sérénité et impartialité, « sine ira et studio », l'examen de l'Écriture.

Avant Spinoza les règles rationnelles appliquées à l'examen de tous les écrits de l'antiquité ne l'étaient pas à l'écrit biblique, parce que cet écrit n'était pas compris parmi les monuments humains. L'Écriture était tenue comme une révélation divine, ayant pour unique auteur Dieu, et dont les prophètes et les apôtres n'étaient les auteurs qu'au figuré, comme l'ayant écrit sous l'inspiration directe et en quelque sorte sous la dictée de Dieu. Si un certain nombre de remarques avaient été faites touchant le texte de cette Écriture, si des difficultés, des contradictions, des répétitions, avaient été notées, on ne s'autorisait pas pour cela à attaquer l'authenticité du texte sacré ; les plus hardis allaient tout au plus jusqu'à

voir là des interpolations dues à des mains ultérieures. Ces interpolations mises à part, le reste, l'ensemble, gardait toute son autorité intègre, il était œuvre de Dieu, et comme telle, placée en dehors, au-dessus des règles d'investigation en vigueur pour l'étude du passé. En conséquence, on pensait que la raison n'était pas apte à interpréter l'Écriture et qu'il était requis pour cela quelque faculté supérieure et surnaturelle. Et alors les commentaires qui estimaient que la Bible ne contenait rien qui ne fût d'accord avec la raison, ne se faisaient pas faute, pour atteindre un tel résultat, d'user de toutes les règles les plus contraires à la raison ; ils pensaient qu'il comportait de s'affranchir du sens littéral et évident, que l'Écriture contenait plusieurs sens parallèles et superposés et que pour les dégager toutes les méthodes symboliques et métaphoriques devaient légitimement venir au secours du commentateur.

Spinoza, le premier, demande que l'Écriture soit traitée comme une « donnée naturelle », data naturæ ; il demande que la méthode critique et historique lui soit appliquée comme à tous les autres documents du passé : « Ne conclure de l'Écriture que ce qui en sort d'une manière claire et distincte » ; *Nihil ex Scriptura concludendum esse nisi quod ex ea patet* ; « ne lire dans l'Ecriture que ce qu'elle enseigne avec clarté, ne pas lui attribuer ce qu'elle ne dit pas clairement » ; *nihil tanquam ejus doctrinam admittere quod ab eadem non edoceatur.*

Il y a dans ces quelques mots une véritable révolution de l'interprétation de l'Écriture, et cette révolution est, si l'on y regarde de près, une simple application à l'Écriture du principe cartésien relatif à

l'évidence, une extension au domaine théologique de ce que Descartes n'avait entendu dire que du domaine philosophique. Cette filiation cartésienne apparaît très nettement dans les deux passages suivants : « Je ne doute pas qu'il est clair aux yeux de chacun que cette méthode d'interprétation n'exige d'autre lumière que la lumière naturelle. La nature et la vertu de cette lumière consistent à tirer les choses obscures des choses connues et à déduire les unes des autres par des conséquences légitimes. » — « Chacun devant avoir toute autorité pour interpréter l'Écriture, la règle de cette interprétation ne peut venir que de la lumière naturelle, qui est commune à tous. » (Ed. Vlot. et Land., I, p. 460-461.)

Il faut avouer que Descartes avait été un peu timide devant tout ce qui concerne la Révélation. L'époque de Descartes est une époque à laquelle, par suite des orages des temps qui précèdent, par suite des guerres religieuses, on considère avec une certaine crainte respectueuse tout ce qui est relatif aux choses de la religion. On évite avec soin toute collision avec les pouvoirs religieux. La philosophie cartésienne est une recherche de la méthode et de la vérité sur la base des principes des mathématiques et des sciences naturelles. Elle évite de se rencontrer avec les vérités révélées. Baillet, le biographe de Descartes, ne dit-il pas justement de lui : « Il a toujours eu grand soin de terminer sa curiosité aux choses naturelles. » Et Bossuet écrit : « M. Descartes a toujours craint d'être noté par l'Église, et on lui voit prendre sur cela des précautions qui allaient jusqu'à l'excès. » Voici d'ailleurs ce qui mieux que tout mar-

quera l'attitude de Descartes vis-à-vis de la Révélation. Au § 25 de la 1re partie de ses *Principes* il s'exprime ainsi : « Il faut croire tout ce que Dieu a révélé, encore qu'il soit au-dessus de la portée de notre esprit. Tellement que s'il nous fait la grâce de nous révéler ou bien à quelques autres les choses qui dépassent la portée ordinaire de notre esprit, telles que sont les mystères de l'Incarnation et de la Trinité, nous ne ferons point difficulté de les croire, encore que nous ne les entendions peut-être pas bien clairement. Car nous ne devons pas trouver étrange qu'il y ait en sa nature, qui est immense, et en ce qu'il a fait, beaucoup de choses qui surpassent la capacité de notre esprit. »

Il ressort donc clairement de ce qui précède que Spinoza a eu le grand mérite d'être, en ce qui concerne l'interprétation de l'Écriture, en quelque sorte plus cartésien que Descartes lui-même.

Mais ici il y a une confusion à démêler. Spinoza lui-même ne sépare-t-il pas nettement le domaine philosophique du domaine théologique, n'est-ce pas précisément le but de *Tractatus ?* Comment peut-il dès lors vouloir appliquer à l'interprétation de l'Écriture, c'est-à-dire à la source de vérité théologique, les règles de la raison, source de vérité philosophique? C'est que lorsque Spinoza sépare les deux domaines, lorsqu'il dit : « nec Theologiam Rationi nec Rationem Theologiæ ancillari, unamquemque suum regnum habere », il entend évidemment les séparer quant à la doctrine, il entend évidemment que la doctrine biblique n'est pas justiciable de la raison, qu'elle doit être prise en elle-même indépendamment de la question de savoir si elle est conforme

à la raison ou non, en d'autres termes que l'Écriture ne doit pas être tordue pour qu'elle s'accommode aux vérités rationnelles ; mais Spinoza n'entend nullement dérober la méthode d'interprétation au contrôle de la raison. Précisément, pour lire l'Écriture sans parti pris, même sans parti pris rationnel, il faut lui appliquer la méthode logique, appliquée à toutes les sciences, c'est-à-dire la méthode dictée par la raison.

Telle est donc dans son principe général la méthode proposée par Spinoza pour l'interprétation de l'Écriture.

Maintenant, sur quelles bases scientifiques cette méthode doit-elle être appuyée ? Spinoza la fonde sur deux sciences : la science *exégétique* ou *herméneutique*, et la science *historique*.

L'Écriture est écrite dans une langue déterminée. Il s'agit avant tout de pénétrer dans cette langue. Pour connaître l'Écriture il faut la lire. Cela nous paraît évident, cela ne l'était pas au temps de Spinoza. Depuis la clôture du canon biblique on avait presque toujours abordé l'Écriture en vue d'y trouver la confirmation ou l'infirmation d'une idée conçue à priori. L'interprétation était l'œuvre de croyants ayant foi à priori dans l'autorité de l'Écriture.

Dès la constitution du canon, les Juifs, voulant accommoder le sens sacré à leurs idées, n'y cherchent pas ce qu'il contient, mais y mettent ce qu'ils désirent y trouver, c'est-à-dire y mettent toutes les opinions qui leur viennent de Babylone, de Perse, de Syrie, et aussi celles qui résultent de leur propre évolution, notamment tout ce qui gravite autour de l'idée messianique. Un peu plus tard, les Juifs alexandrins, nourris de science, de cul-

ture et de philosophie grecques, ne laissent pas de vouloir trouver chez les prophètes toutes les doctrines nouvelles qui leur sont chères ; ils vont jusqu'à faire de Pythagore, de Platon, d'Aristote, des disciples de Moïse et des prophètes. Pour Aristobule, qui est un des prédécesseurs de Philon, non seulement les philosophes, mais les poètes, Homère, Hésiode, Orphée, Linus, ont leur source dans l'Ancien Testament « Socrates a Moyse edoctus » est pour lui et Philon une vérité banale (v. *Quæst. ap. Auch.*, II, 83 ; Cf. Philon, *Quis rer. div. hær.*, I, 503, où la même chose est dite d'Héraclite : εὕρεμα Μωσέως).

Le coryphée de l'école juive d'Alexandrie, Philon, transforme toute l'Écriture en un tissu de symboles. Plus tard, à l'époque talmudique, les Juifs considèrent l'Écriture comme contenant en substance toute la masse des lois accumulées dans la Mischnah et dans le Talmud. « La loi, disent-ils (c'est-à-dire la Thorah — le Pentateuque) est comme une roche qui sous les coups du marteau fait jaillir mille étincelles » (*Tract. Sabbat.*, 80[b] ; *ad Jerem.*, XXIII, 29). » Chaque passage, ajoute-t-on, comporte jusqu'à soixante-dix sens différents. » Certes il y a des exceptions, et quelques rabbins font preuve d'une exégèse plus saine, mais ils se perdent dans le reste et il n'est là nulle trace véritable de méthode assise et nettement déterminée.

De même chez quelques pères de l'Église, notamment chez Origène et saint Jérôme, on rencontre quelques traces d'interprétation dignes de ce nom, mais en général les pères procèdent de la même manière que les Juifs, c'est-à-dire qu'ils se proposent de montrer comment le

Nouveau Testament est préfiguré par l'Ancien, comment l'Ancien est une image anticipée du Nouveau. L'Écriture contient à leurs yeux, comme plus tard pour les Kabbalistes, un sens exotérique et un sens ésotérique, et ils disent que l'Écriture est comme un fruit ayant à la fois un noyau et une pulpe, ou un arbre ayant une écorce et une moelle.

A partir du IXe siècle, la secte juive appelée Caraïtes, en lutte avec les Rabbanites sur l'autorité de l'Écriture, étendent conséquemment la lutte à la méthode d'interprétation ; ils évitent certains excès de la méthode rabbinique, mais ils tombent dans l'excès opposé, en ce qu'ils suivent le sens littéral si servilement, qu'ils interprètent non seulement les mots, mais les signes, les queues de lettres, tout cela pour y trouver à leur tour des appuis à leurs idées.

Lorsque à partir des Xe et XIe siècles les écrits d'Aristote sont tenus pour le manuel de la vérité, les plus illustres philosophes juifs, et Saadya, et Maïmonide et Gersonide, et d'autres, font une fois de plus violence à l'Écriture, afin qu'elle ne contredise pas le philosophe grec.

Au temps de la Réforme, catholiques et protestants sont naturellement ramenés par l'objet même de leur division à l'étude de l'Écriture. D'un côté comme de l'autre, on y cherche le fondement dernier et irrécusable de la doctrine. Il y a là un mouvement sérieux avec des germes d'exégèse véritable, particulièrement du côté des réformés. Mais cependant, comme l'Écriture demeure le seul appui de leur foi, ils sont en un sens plus préoccupés que les catholiques d'en sauvegarder l'authenticité.

En tous les cas il n'y a pas là non plus de méthode exégétique, critique et historique véritable.

Ainsi donc, d'une manière générale, avant Spinoza on ne lit pas l'Écriture, on la commente, on la tourmente jusqu'à ce qu'elle fournisse ce qu'on lui demande, on la presse pour lui arracher ce qu'on veut qu'elle contienne. Il ne faut pas croire que cela se pratique consciemment, il faut nous garder d'appliquer ici les idées de notre temps. Non ; on est convaincu, d'une part, que l'Écriture est une source absolue de vérité, la source de vérité ; d'autre part, on détient de par ailleurs une certaine somme de vérités auxquelles on attache du prix. Ces deux ordres de vérités ne doivent pas se contredire, car la vérité est une. Par conséquent l'Écriture contient nécessairement toutes ces vérités qu'on n'y avait pas aperçues tout d'abord ; avec un peu de bonne volonté, avec beaucoup de bonne volonté, on finit par les y apercevoir.

Spinoza, le premier, exprime clairement ce principe : « Le sens de l'Écriture doit être demandé à l'étude de la langue. Ce qu'il y a de plus à redouter en cherchant à comprendre l'Écriture, c'est de substituer au sens véritable un raisonnement de notre esprit » (Ed. Vlot. Land., p. 462-463).

Or l'étude de l'hébreu doit s'appuyer sur l'étude des documents écrits en langue hébraïque et sur l'étude comparée de langues parentes. Spinoza laisse la philologie comparée entièrement de côté, quoique cette science ait déjà bien avant lui des représentants, tels, au XIe siècle, Inda Ibn Coreisch dans son Aboab, où il s'appuie pour l'étude de l'hébreu sur le syriaque, l'arabe et le persan ;

Guillaume Postel, au xvie siècle, professeur de langues orientales au Collège de France, dans son *De Originibus seu de hebrææ linguæ et gentis antiquitate deque variarum linguarum affinitate* (Paris, 1538) ; Louis de Dieu, au xviie siècle, dans sa grammaire trilingue, où il compare ensemble les syntaxes de l'hébreu, du chaldéen, du syriaque ; enfin Hottinger et Bochart, un peu avant Spinoza ; tous jettent les fondements de la philologie scientifique comparée.

Quant à l'étude des documents bibliques, Spinoza en trace magistralement le caractère, énumérant avec une précision remarquable les difficultés que présente l'étude de l'hébreu, dfficultés résultant de la pauvreté relative des documents qui nous restent, difficultés tenant à l'obscurité des temps et des modes de verbes, tenant aussi à l'absence de termes de coordination et de liaison logique — chose particulièrement sensible à un logicien tel que lui — ; difficultés tenant à l'absence des points-voyelles dans l'hébreu classique — les points-voyelles sont en effet de création relativement moderne et leur autorité est chose très contestable — ; difficultés tenant aux passages tronqués et aux notes marginales, enfin difficultés tenant à la confusion de certaines lettres de l'alphabet. Sans vouloir reprendre tout cela en détail, appuyons sur la portée de quelques-unes des observations de Spinoza.

Pour ce qui est de la pauvreté philosophique de la langue, Spinoza a pleinement raison. La langue de la Bible n'est pas faite en effet pour le raisonnement, pour la déduction logique, mais pour l'élan lyrique de l'âme. De là vient que, ayant dans les chants, les psaumes, les

prophètes, un grand éclat et une grande vigueur, elle est faible et gauche dans l'Ecclésiaste à disputer du sens de la vie ; et dans Job, règne à côté d'une splendeur poétique admirable, une grande faiblesse de déduction et d'enchaînement philosophique.

Pour ce qui est des points-voyelles, la question reprise par Spinoza est assez ancienne. Déjà Juda Hallevi, dans son *Kozari* (liv. III, § 29), admet que les signes des voyelles n'appartiennent pas originairement à la langue et qu'ils étaient longtemps confiés à la mémoire. Au XVIe siècle, Elias Levita, dans son *Massoret Hammassoret*, démontre que les Talmudistes encore ignorent les points-voyelles ; il s'appuie, d'une part sur le silence du Talmud à leur égard, d'autre part sur certaines discussions du Talmud même qui impliquent l'absence de ces points-voyelles (v. p. ex., *Tract. Aboda Zarah*, 49^b ; *Kiddouschin*, 30^b ; *Sabbat*, 3^b ; *Chagigah*, 6). Elias Levite attribue leur fixation aux docteurs de l'école de Tibériade. D'autres savants du XVIe siècle soutiennent la même opinion. Buxtorf major, au contraire, dans son *Tiberias* (Basil, 1620), et dans sa *Dissertation de litterarum hebræarum gemina antiquitate* (*ibid.*, 1643) soutient l'opinion contraire ; Cappelle, dans son *Arcanum punctationis revelatum* (Lugd., 1624) et dans sa *Diatriba de veris et antiquis Ebræorm litteris* (Amstellod., 1645), reprend l'opinion d'Elias Levita, qui est définitivement admise par Scaliger, Morin, et la plupart des savants. Spinoza se prononce dans le même sens sur la modernité des points-voyelles.

Mais en voulant inspirer aux lecteurs de l'Écriture un doute salutaire sur l'autorité des points-voyelles, Spi-

noza dépasse un peu les limites. S'il se contentait de dire qu'il faut les examiner scrupuleusement, que même ils peuvent être, si l'intelligence l'exige, entièrement négligés, il aurait raison. Mais il va trop loin quand il dit : « *eorum* autoritatem apud nos nihil valere » (*ibid.*, p. 470). Car les points-voyelles formant toute la précision des flexions, des déclinaisons et conjugaisons des mots, leur suppression ouvre la porte à l'arbitraire. Tout en n'acceptant pas aveuglément les points-voyelles tels que le texte actuel les présente, on peut cependant admettre que ceux qui les ont fixés obéissaient à des traditions qui méritent quelque considération. Ne dit-il pas lui-même précédemment, à propos du sens des mots de la langue : « nos traditionem significationum verborum incorruptam supponere cogi » (*ibid.*, p. 468). Eh bien ! cela n'est-il pas vrai aussi dans une grande mesure des points-voyelles ?

Quoiqu'ils aient été fixés longtemps après le texte par le groupe de rabbins et de docteurs appelés Massorètes, ces Massorètes étaient plus près que nous de l'hébreu classique, possédaient quelque génie de la langue ; leur œuvre ne peut être dénuée de toute valeur.

Spinoza va de même trop loin quand il dit : « nihil esse quod speremus ex mutua orationem collatione ambiguitates interpretari posse » (*ibid.*, p. 471). Sans doute aucun prophète n'a écrit en vue d'expliquer tel ou tel passage d'un autre prophète ; néanmoins il est permis de confronter tel mot obscur chez l'un avec un mot analogue ou parent chez l'autre, surtout si les deux écrits n'appartiennent pas à des époques trop éloignées l'une de l'autre. C'est ce qu'indique si justement Gese-

nius dans la préface de son Dictionnaire hébreu. « Par exemple, dit-il, on peut comparer entre eux Job et les Psaumes, Daniel et Ezra, Hosée, Amos, Isaïe et Michée, etc. » Est-ce que nous ne comparons pas entre eux les mots obscurs de différents auteurs ? Tel passage d'Homère ou de Thucydide n'est-il pas élucidé par un mot de Platon ou d'Aristote ? Est-ce que de notre temps on ne va pas jusqu'à comparer ensemble les langues de la même famille, même de familles différentes ? Spinoza encore une fois, ne soupçonne pas l'importance de la philologie comparée.

Spinoza déclare ensuite ne pas entreprendre la méthode d'interprétation du Nouveau Testament, parce que l'original des livres écrits en hébreu est perdu. Il entend donc qu'il faut autant que possible aborder l'étude de l'antiquité dans les documents originaux ; on dirait qu'il a conscience des erreurs que la prédominance des Septante et de la Vulgate sur le texte hébreu a fait commettre. Il exprime ainsi un peu vaguement la règle qui de nos jours est formulée par ces mots : puiser aux sources, aller aux sources.

Ce que dit Spinoza touchant la confusion de certaines lettres hébraïques — par exemple déjà au temps d'Ezra on confondait b et k, d et r[1] — contient en germe la méthode qui prend au XVIII[e] siècle, avec Houbigaut, le nom de critique verbale, et la science qui au XIX[e], avec Euting, porte celui de paléographie sémitique.

Mais Spinoza ne se contente pas de poser les règles de la saine exégèse ; il expérimente lui-même ces règles

[1] J'entends les signes hebreux correspondant à ces consonnes.

en les appliquant à certains passages de l'Écriture, et dans cette application il marque une connaissance assez profonde de la langue en même temps qu'une érudition très étendue de l'Écriture.

Mais il marque aussi que lui-même n'a pas toujours su rester dans les limites tracées par sa méthode ; en effet, en maint endroit il extorque un peu au texte un appui à sa propre doctrine philosophique. En voici quelques exemples. Au chapitre IV il écrit ce qui suit : « Les affirmations et les négations de Dieu enveloppent toujours une nécessité ou une vérité éternelles. Si, par exemple, Dieu avait dit à Adam : Je ne veux pas que vous mangiez du fruit de l'arbre du bien et du mal, il impliquerait contradiction qu'Adam pût manger de ce fruit ; et il serait par conséquent impossible qu'il en eût mangé, le décret de Dieu enveloppant une nécessité et une vérité éternelles. Cependant, suivant le récit de l'Écriture, Dieu fit à Adam cette défense, et Adam ne laissa pas de manger du fruit défendu. Il faut donc entendre de toute nécessité que Dieu révéla seulement à Adam le mal qu'il aurait à souffrir s'il mangeait du fruit de cet arbre, sans lui faire connaître qu'il était nécessaire que ce mal fût la suite de son action. D'où il arriva qu'Adam comprit cette révélation, non pas comme une vérité éternelle et nécessaire, mais comme une loi, je veux dire comme un commandement, suivi de récompense ou de punition, non par la nécessité même et la nature de l'acte accompli, mais seulement par le vouloir d'un prince et par son autorité absolue. Par conséquent, cette révélation n'eut le caractère d'une loi, et Dieu ne fut semblable à un législateur ou à un prince

qu'au regard d'Adam et par l'imperfection et le défaut de sa connaissance » (Trad. Saisset, p. 121-122).

Cette accommodation de l'Écriture à ses idées ne rappelle-t-elle pas le symbolisme philonien ou talmudique que la méthode spinoziste se proposait précisément de bannir.

Dans ce même chapitre IV il veut établir, en s'appuyant sur les Proverbes, chapitre II, v, 3, que « notre entendement et notre science dépendent de la seule idée ou connaissance de Dieu, et qu'elles ont en cette idée leur origine et leur dernier terme. »

Il déduit encore de ces passages et autres semblables une quantité de données conformes à son idée touchant l'entendement, et dans toutes ses interprétations il passe subrepticement du sens du mot « sapientia », tel qu'il figure dans les Proverbes, à celui de « intellectum », tel qu'il figure dans l'Éthique, c'est-à-dire qu'il conduit insensiblement l'Écriture à exprimer une doctrine spinoziste. Or la « sapience » dont parle l'Ecriture en cet endroit n'a aucun rapport avec l'Intellect de Spinoza ; l'auteur des Proverbes entend dire que Dieu donne la sagesse, comme s'il disait que Dieu inspire l'esprit de ses sages et de ses prophètes. Nous sommes loin, très loin de l'entendement spinoziste fondé sur l'idée que nous avons de Dieu.

Dans cette page et dans quelques autres de même nature, Spinoza revient à la méthode d'interprétation, ou plutôt à l'absence de méthode scientifique qu'il condamne chez les rabbins et notamment chez Maïmonide, et qui porte encore aujourd'hui le nom de rationalisme, parce qu'elle tend à rationaliser les récits, les légendes

et les miracles et aussi à accommoder le texte à des vérités rationnelles ou philosophiques préconçues. Spinoza semble aussi dans ces moments d'oubli revenir à l'opinion qu'il exprime dans son œuvre de jeunesse intitulée *Cogitata metaphysica*. Dans cet ouvrage encore sous l'action de l'éducation familiale et traditionaliste, il professe sur l'Ecriture un jugement assez différent de celui du *Tractatus*. Dans le *Tractatus*, l'Ecriture est considérée comme destinée à produire « obedientiam » ; chez ceux qui ne peuvent être déterminés par une forme de pensée philosophique, elle est une discipline ; pour les hommes incapables de raison, elle est un pis-aller. Il écrit, en effet, au chapitre XIII : « Sequitur denique fidem non tam requirere vero quam pia dogmata, hæ est talia quæ animum ad obedientiam movent ; tametsi inter ea plurima sunt quæ non umbram veritatis habent, dummodo tamen is, qui eadem amplectitur, eadem falsa esse ignoret » ; et au chapitre XIV : « a fidei definitione incipiam quæ sic definiri debet : nempe quod nihil aliud sit, quam de Deo talia sentire, quibus ignoratis tollitur erga Deum obedientia » ; et encore : « Tous, sans exception, sont capables d'obéir, et bien petit en comparaison de la totalité du genre humain est le nombre de ceux qui acquièrent, guidés par la seule raison, l'habitude de la vertu. Aussi sans l'Ecriture, nous douterions du salut de la plupart des hommes. » Dans les *Cogitata* l'Ecriture est présentée sous un tout autre jour : « scripturam nihil docere quod lumini naturæ repugnet nam veritas veritati non repugnat (*Cogit. metaph.*, III, cap. VIII).

En résumé, si tout n'est pas à approuver dans l'élé-

ment exégétique de la méthode de Spinoza, si lui-même a des défaillances dans l'application de cette méthode, il faut cependant reconnaître qu'il a le premier tracé les grandes lignes de la méthode exégétique, laquelle est le premier et le plus sûr fondement de la méthode historique et critique. Passons à cette dernière.

On ne peut nier qu'il n'y ait eu avant Spinoza quelques lueurs. Il faut en dire un mot.

Déjà la secte des Nazaréens, au Ier siècle après Jésus-Christ (cf. *Neander genet. Entw. d. gnost. Systeme*, 1818, p. 386) se déclare contre l'origine mosaïque du Peutateupe : τὰς δὲ τῆς πεντατεύχου οὐκ εἶναι Μουσέως δογματίζουσι, dit Jean Damascène.

Les Clémentines attribuent la mise par écrit de la législation primitive aux soixante-dix anciens après la mort de Moïse, lequel n'avait jamais enseigné les lois que verbalement. C'est ce document rédigé par les anciens qui aurait été le premier noyau, la source du Pentateuque actuel.

Le gnostique Ptolémée, disciple de Valentin (cf. *Epiph. Hæres*, XXXIII), reconnaît bien une partie authentique, mais il admet en plus des compléments qui auraient été ajoutés bien après Moïse.

Au IIe siècle après Jésus-Christ, Clément d'Alexandrie dans son *Pédagogue* (1, 7) distingue ὁ νόμος διὰ Μώσεως ἐδόθη de la rédaction canonique définitive. Il attribue cette dernière à Ezra (cf. Clément d'Alex., *Strom.*, lib. V, ch. XXIII).

Deux siècles plus tard, Diodore, puis Procope de Gaza, dans ses Scholies sur les livres des Rois et les chroniques, admettent que parmi les livres de l'Écriture plusieurs ne sont pas des auteurs auxquels ils sont communé-

ment attribués. Procope soutient en outre que le texte actuel du livre des Rois est l'œuvre d'un compilateur.

Dans sa *Vie de Constantin*, Eusèbe dit assez singulièrement que de son temps l'origine mosaïque du Pentateuque était loin d'être un fait incontesté (cf. I, ch. xii), et saint Jérôme va jusqu'à dire : « Sive Mosen dicere volueris auctorem Pentateuchi, sive Esram ejusdam instauratorem operis non recuso (*Contr. Helvid.*, t. IV, p. 2 et 134).

Parmi les juifs non plus l'authenticité n'est pas un objet indiscuté. Ibn Ezra rapporte d'un certain Isaac b. Suleiman (mort en 940) que dans son commentaire sur la Genèse il refusa d'accorder aucune autorité, aucune authenticité au premier chapitre de la Genèse. Ibn Ezra lui-même adopte vis-à-vis du Pentateuque une attitude bien étrange. A propos du verset du Deutéronome : « voici ce que Moïse dit aux Israélites au delà du Jourdain », il s'exprime ainsi : S'il est un fait certain c'est que « Moïse ne passa pas le Jourdain. Il faut donc que ce verset ait été écrit de l'autre côté du fleuve (c'est-à-dire en Palestine) pour que l'écrivain puisse appeler l'endroit où Moïse avait parlé aux Israélites : au delà » (Ibn Ezra, *Comment. sur le Deut.*, ch. i, v. 1, 2). Et il ajoute : « Aussi tu ne comprendras le véritable sens de ces choses que si tu saisis le secret des Douze... » et « Moïse écrivit la loi » (*Deut.*, xxxi, 9);... « Alors les Chananéens étaient dans le pays » (Gen., xii, 6);... « Sur la montagne du Seigneur il sera pourvu » (Gen., xxiii, 14);... « Et son lit était un lit de fer » (*Deut.*, iii, 11). « Résous cette énigme, dit le Sage, et tu connaîtras la vérité ».

Ibn Ezra, en citant ces versets à bâtons rompus, les présente, sans le dire expressément, comme des objections à l'authenticité mosaïque. Le secret des Douze, ce sont les douze derniers versets du Deutéronome, qui, relatant la mort de Moïse, ne peuvent avoir été écrits par lui. — « Et Moïse écrivait la loi... » Moïse est cité à la troisième personne par quelqu'un qui n'est pas lui-même. — « Alors les Chananéens étaient dans le pays, » marque qu'au temps du rédacteur ils n'y étaient plus, etc.

Ibn Ezra découvre une voie dans laquelle il n'ose pas s'engager; « C'est un mystère, dit-il ailleurs, que ceux qui comprennent gardent le silence ».

Et étouffant la voix troublante, il proclame bien haut, comme pour s'étourdir lui-même, l'authenticité mosaïque, et non content de cette profession de foi, il attaque ceux qui osent penser le contraire, notamment cet Isaac dont nous avons fait mention, lequel, ajoute-t-il, marche dans la mort, enveloppe les hommes d'une ombre épaisse et partant mérite que ses ouvrages soient livrés au feu. Malgré tout, il y a là chez Ibn Ezra une lueur, mais qui n'est pas encore la lumière.

Au XVe siècle, Isaac Abarbanel (le ministre des finances du roi de Portugal, Alphonse V) émet dans son *Commentaire de la Thorah* (Venise, 1579) la théorie des prophètes ou scribes publics, chargés durant toute l'histoire des Hébreux de tenir les archives au jour. Ce sont ces archives qui constituent le fondement des livres bibliques. Cette théorie sera reprise par Richard Simon, comme nous l'avons vu plus haut. Abarbanel admet aussi que c'est Samuel qui est l'auteur de Josué et des Juges, et

Jérémie l'auteur de Samuel et des Rois, que Jérémie a composé cet ouvrage en compilant des œuvres de prophètes antérieurs, notamment de Samuel, de Nathan, de Gad. En effet, raisonne-t-il, Josué et Samuel ne peuvent pas être les auteurs de récits touchant des faits postérieurs à eux.

Le temps de la Réforme marque un retour très sérieux au texte biblique et par conséquent crée des conditions favorables à la critique.

Luther lui-même passe pour avoir souvent exprimé au sujet de la Bible une opinion très hardie, et aussi et surtout d'avoir engagé son entourage à une étude rigoureuse des documents : « Sæpe monui, dit-il à propos du psaume XLV, ut linguam Hebræam disceretis nec eam ita negligeretis ». Et Carlstadt, dans son *Libellus de canonicis scripturis* (Wittemb., 1520), dit un peu en son nom et en s'appuyant sur les difficultés du dernier chapitre du Deutéronome : « Defendi potest Mosen non fuisse scriptorem quinque librorum ; ista de morte Mosis nemo nisi plane dementissimus Mosi velut autori tribuet. »

André Maes, dans la préface de son Commentaire sur Josué (*Andreæ Masii Josuæ imperatoris historia illustrata atque explicata* (Antw., 1574), dit nettement que les additions attestent en maint endroit du Pentateuque des remaniements qui ne permettent pas de préciser la part exacte qui en revient à Moïse. Quant au livre qui porte le nom de Josué, il n'est certainement pas de lui, et la preuve, ajoute de Maes, c'est le passage de Josué (10, 13) où est cité le « Livre des Justes ». Car ce livre des Justes est encore cité dans Samuel (II Sam., I, 18),

et par conséquent le livre de Josué, postérieur au livre des Justes, est postérieur au livre de Samuel.

Les idées de de Maes furent adoptées par le père Bento Pereira dans son *Comment. in Genes.*, 1589. Pereira ajoute : « Placet mihi eorum sententia, qui existimant Pentateuchum longe post Mosen tempore, interjectis multifariam verborum et sententiarum clausules veluti farcitum et explicatius redditum et ad continuendam historiæ seriem melius depositum (Préface).

La même opinion fut reprise par les Jésuites Maldonatus et Pineda en Espagne, par Nicolas Serrarius en France, par le jésuite flamand Bonfrerius. Ce dernier, dans son *Pentateuchus Mosis commentario illustratus* (Anvers, 1625), soutient que Moïse ne peut avoir composé les cinq livres qui portent son nom, parce que l'historien qui y apparaît n'est pas le même que le prophète : « Non licet Moysi prophetam agenti omnia adscribere. » Du reste, ajoute-t-il, la collaboration de Josué est clairement indiquée dans le livre de Josué (XXIV, 21).

Hobbes dans son *Leviathan* (1651), prend violemment à partie les prophètes, les législateurs et les historiens de l'Ancien Testament. S'appuyant sur plusieurs passages, notamment Gen., XII, 6; Deut., XXXIV, 6; Nomb., XXI, 14, il ne laisse à Moïse que les chapitres XI à XXVII du Deutéronome, et il conclut : « primum Veteris Testamenti canonem modo ab Hezdra institutum fuisse, deinde pleraque Biblia non ultra Hezdram referenda esse, Pentateuchum potius de Mose quam a Mose scriptum videre, Jobis librum non historiam veram sed fabulam esse, Proverbiorum librum Salomone posteriorem esse, Jeremiæ, Amosis, Abadiæ, Nahumi,

Habacucci et Jonæ libros, etsi horum prophetarum carmina confineant non ab iis ipsis scriptor fuisse ».

Quatre ans plus tard, Isaac Peyrère, dans son *Præadamitæ* (Paris, 1655), reconnaît bien l'existence d'un écrit de Moïse, lequel écrit a ensuite servi de source à notre Pentateuque actuel. Peyrère découvre à l'appui de sa thèse des redites, des citations de faits postérieurs aux temps mosaïques, qui le font conclure que les cinq livres du Pentateuque « non Mosis archetypos, sed excerptos ab alio » ; et après avoir cité un certain nombre de difficultés, comme Gen., IV ; Ex., IV ; Deut., X ; Ex., VIII comparé à Ex., IV ; Gen., XX comparé à Gen., XXVI, Deut, I, 1 et III, 14, ces derniers passages écrits d'après lui au temps de David, il conclut : « Vous n'en sortirez pas à moins d'admettre « hæc diversis modis scripta et translata sunt ».

Ajoutons à cela que les travaux exégétiques de J. Morin et de Bochard étaient une sorte de préface nécessaire à la science critique proprement dite.

Mais s'il y a dans tout cela des traits intéressants, ce ne sont que des lueurs, ce n'est pas la lumière et surtout ce n'est pas une méthode fondée sur des principes. Cette méthode est l'œuvre de Spinoza.

Pour que la méthode relative à l'interprétation de l'Écriture soit réellement digne de ce nom, il ne suffit pas d'étudier la langue des documents sacrés, il faut encore faire l'histoire de ces documents. Spinoza le premier fonde l'étude de l'Écriture sur son histoire : tout d'abord l'histoire de la langue, « cognitio linguæ ex historia linguæ pendet » ; « Historia igitur linguæ hebraeæ præ omnibus necesse est (éd. Vlot. Land., I,

p. 462); puis aussi et surtout l'histoire des livres qui ont trouvé place dans le canon biblique. Ici il faut citer textuellement :

« La troisième condition que doit remplir l'histoire de l'Ecriture, c'est de nous faire connaître les diverses fortunes qu'ont pu subir les livres des prophètes, dont la mémoire s'est conservée jusqu'à nous ; la vie, les études de l'auteur de chaque livre, le rôle qu'il a joué, en quel temps, à quelle occasion, pour qui, dans quelle langue il a composé ses écrits. Cela ne suffit pas, il faut nous raconter la fortune de chaque livre en particulier, nous dire de quelle façon il a été d'abord recueilli, et en quelles mains il est successivement tombé, les leçons diverses qu'on y a vues, qui l'a fait mettre au rang des livres sacrés, comment enfin tous ces ouvrages, qui sont universellement reconnus comme divins, ont été rassemblés en un seul corps. Voilà ce que doit renfermer l'histoire de l'Ecriture » (Trad. Saisset, p. 166).

Par cette page magistrale, dont il n'y a rien à retrancher et à laquelle il n'y a rien à ajouter, Spinoza a véritablement été l'initiateur, le fondateur de la science appelée critique biblique. Non seulement cette page est animée d'un esprit que le passé ne connaît pas, mais encore elle nous conduit au cœur même de l'œuvre de Spinoza. Toute la science moderne relative au problème des origines bibliques est ramassée là comme en un coup d'œil de génie. Les savants ultérieurs n'ont eu qu'à remplir le cadre tracé par Spinoza, ils n'ont eu qu'à exécuter le plan fixé par lui. Il suffit de rapprocher de cette page une page de Reuss pour se convaincre de ce fait que tout l'avenir scientifique de la question était

virtuellement contenu, même littéralement détaillé dans le *Tractatus*.

« Es wird nicht ganz überflüssig sein aussdrücklich zu erkennen dass unsere Wissenschaft ihrem Charakter nach eine historische ist, und dass ihr alle gesetze und Eigenschaften einer solchem zukommen. Ihren Stoff-schöpft si lediglich aus den vorhandenen Quellen, so dass spätere Vorstellungen von denselben für sie nie massgebend sein können... Ihr Verfahren ist allerwegen ein kritisches ; die Denkmäler von denen si Kenntniss zu nehmen hat, untersucht sie nach ihrem Werth und Alter... Uebrigens wird bei einem richtigen Masse echt wissenschaftlicher Kritik nicht sowohl ein schiefes Licht auf den Geist der biblischen Erzählungen fallen, als vielmehr dieselben auf ihrem wahren Gehalte zurückgeführt und von späteren Vorurtheilem gereinigt werden. » (*Gesch. d. Alt. Test.*, I, p. 18.)

Mais Spinoza ne se contente pas de poser les principes généraux relatifs à la critique historique ; joignant l'exemple au précepte, il expérimente, il illustre en quelque sorte ses principes en les appliquant à presque tous les livres de l'Ancien Testament.

Il faut ici montrer avec quelque détail ce qui dans les résultats de la critique de Spinoza est demeuré acquis définitivement à la science, ce qui, sans être un résultat en soi, pouvait mettre sur la voie de résultats plus concluants, enfin ce qui n'était qu'une intuition, mais une intuition, comme il dirait, claire et distincte et par conséquent féconde.

Dans le Pentateuque, Spinoza note d'abord et corrobore un certain nombre d'objections déjà relevées par

des savants antérieurs, notamment les passages cités par Aben Ezra, comme ne pouvant avoir été écrits par Moïse, par exemple la fin du dernier chapitre du Deutéronome où sont relatés la mort et l'ensevelissement de Moïse, et autres passages de même ordre. Le Talmud avait également été frappé de l'étrangeté de la chose... et un des docteurs conclut que les huit derniers versets du Deutéronome ont pour auteur Josué (*Traité Baba Batra*, 146).

Après cela Spinoza présente des arguments plus importants et originaux tirés de relations de faits qui sont postérieurs à la mort de Moïse, par exemple la préface du Deutéronome qui implique la traversée du Jourdain. Dans ce récit, le rédacteur sépare lui-même l'époque de la rédaction de l'époque des faits par des mots comme « dans ce temps-là », ou « jusqu'à ce jour » (cf. p. ex. Ex., XVI, 34 ; Deut., III, 14, etc.) ; mais nous ne voulons pas ici nous perdre dans l'analyse du détail, nous voulons seulement marquer les ordres d'arguments présentés par Spinoza.

Spinoza ajoute après cela des arguments que l'on a depuis appelés géographiques, fondés sur ce que certaines localités ne portent pas dans le texte les noms qu'ils avaient du temps de Moïse. L'historien se sent obligé d'expliquer cette diversité de noms (v. p. ex. : Genèse, XIV, 14 ; cf. Juges XVIII, 29 ; Genes., XXII, 14 ; Deut., III, 14 ; ce dernier déjà noté par Peyrère).

Cet ordre d'arguments a inspiré plusieurs critiques du XIXe siècle, notamment Kuenen, qui prend là son grand point de départ contre l'authenticité du Pentateuque (v. Kuenen, *l. c.*, I, p. 39, sqq ; II, p. 537).

Ce que Spinoza a dit de l'obscurité qui règne sur les mots « cette loi » de Deut., xxxi, 9, a été pour les critiques ultérieurs un premier stimulant à la question de savoir quelle est donc véritablement la législation authentique de Moïse ou du temps de Moïse, s'il y a et quelles sont dans le Pentateuque les autres couches législatives et dans quel rapport les diverses séries sont les unes aux autres.

Les autres arguments notés par Spinoza, celui relatif à la manne et aussi et surtout la divergence des deux versions du Décalogue, celle de l'Exode et celle du Deutéronome, et quelques autres arguments moins importants ont été confirmés par les critiques de notre temps, et ils y ont ajouté d'innombrables arguments de même nature, tendant tous à la même conclusion (cf. p. ex. Reuss, *Gesch. d. Alt. Testam.*, p. 98-102).

Mais on dira, et tous les traditionalistes de tous les temps, de Huet à Carpzow et de Carpzow à nos jours, ont répondu (c'est aussi dans une certaine mesure la réponse de Richard Simon) : certes beaucoup de passages du Pentateuque marquent une époque ultérieure à Moïse, mais ces passages peuvent n'être en effet que des interpolations dues à des mains postérieures en vue de donner au texte plus de clarté, sans qu'ils permettent de conclure à l'inauthenticité de l'ensemble. Ces interpolations elles-mêmes, ajoutent les traditionalistes, ont encore une grande autorité et sont probablement d'Ezra ou de quelque autre écrivain θεόπνευστος.

Cette argumentation a sans doute quelque force quand il s'agit de tel ou tel mot, et même à la rigueur quand il s'agit d'une phrase se présentant comme un hors-

d'œuvre et pouvant être bannie du texte sans préjudice pour l'ensemble ; mais il n'en est plus de même quand il s'agit de récits entiers, ou de passages qui, si on les supprime, entraîneraient l'inintelligence du tout, et qui font en quelque sorte partie de l'ossature du Pentateuque ; il n'en est pas de même non plus quand il s'agit des divergences chronologiques, lesquelles prennent véritablement toute l'œuvre comme dans un étau de fer. Prenons par exemple le passage de Gen., XXXVI, 31, commençant par ces mots : « Voici les rois qui régnèrent sur Edom avant qu'il n'y eût de rois en Israël » ; ce passage marque clairement une époque contemporaine ou postérieure de l'époque des Rois. Si on dit qu'il est interpolé, et si on dit de même de nombreux, d'innombrables passages semblables, alors le texte est mutilé et devient inintelligible, il n'est plus rien sur quoi le doute ne puisse s'élever, et la réponse « interpolation » aboutit par une autre pente à une conclusion plus hardie que celle de beaucoup de critiques très avancés.

Ainsi donc Spinoza, sur la base d'arguments antérieurement notés, et sur la base d'arguments propres, conclut contre l'authenticité du texte du Pentateuque et contre l'attribution à Moïse de ce texte, tel qu'il est arrivé jusqu'à nous.

Mais ne reste-t-il pas, aux yeux de Spinoza, dans le Pentateuque des fragments de Moïse ou de l'époque mosaïque, fragments que le rédacteur ou compilateur aurait transcrits ? Ici encore Spinoza est bien inspiré quand il note un certain nombre de choses que beaucoup de critiques contemporains reconnaissent également pour être sinon de Moïse, du moins pour faire

partie des éléments les plus anciens du Pentateuque, ce sont les fragments présentés comme tirés du « Livre des Guerres de Yahveh » (Nomb., xxi, 12) et du « Livre de l'Alliance » (Ex., xx, sqq.), éd. Vlot. Land., p. 485).

Pour ce qui est du « Livre des guerres de Yahveh » on croit assez généralement aujourd'hui que nous avons là un phénomène littéraire semblable à celui qui se présente dans les poèmes épiques de tous les peuples. Ce livre aurait été un recueil des poèmes relatant les faits et gestes des tribus d'Israël marchant à la conquête de la Palestine. D'après Spinoza ce livre aurait notamment contenu le récit de la guerre contre Amalek (cf. Exode, xvii, 14, sqq.) et tous les noms de campements que nous savons avoir été fixés par écrit (Nomb., xxxiii, 2, trad. Saisset, p. 190). On voit combien l'observation de Spinoza est près de l'opinion actuelle touchant cette question.

Quant au livre de l'Alliance, recueil primitif des lois essentielles, Spinoza le retrouve dans le fragment qui va de Exode, chapitre xx, 22, au chapitre xxiv, fragment que les modernes reconnaissent en effet pour une partie très ancienne, peut-être la plus ancienne du Pentateuque, et cela parce que les lois très brèves et lapidaires et leur conception du droit reflètent une civilisation moins avancée que toutes les autres législations du Pentateuque ; à cela s'ajoute que ces quelques chapitres forment un tout homogène qui se suffit à lui-même [1].

[1] On admet généralement que le Livre des Guerres de Yahveh et le livre intitulé *Sefer Hayyaschar* (peut-être est-ce le même sous une dénomination différente; v. Jos., x, 13; ii Sam., i, 18) ont été écrits environ mille ans avant Jésus-Christ, vers la fin de l'âge héroïque des tribus d'Israël; on s'appuie pour cette fixation chronologique sur ce

L'importance des remarques de Spinoza n'est pas tant dans l'attribution d'auteur ou de date, questions qui sont du domaine de l'hypothèse, que dans le fait d'avoir considéré ces livres comme des fragments en soi, séparables du reste.

Spinoza ne soupçonne rien du problème si important touchant le Deutéronome en tant que fragment de beaucoup postérieur à la Genèse et à l'Exode. Toutefois il pressent l'argument qui depuis a été si souvent invoqué en vue d'identifier le Deutéronome avec le fameux document découvert dans le temple par le prêtre Chilkia, comme le rapportent les chapitres XXII et XXIII du IIe Livre des Rois ; cet argument repose sur la brièveté relative de ce document, brièveté qui permet de le lire dans la même journée à plusieurs personnages, ce qui eût été impossible pour le Pentateuque tout entier. Spinoza dit, en effet : « Au passage du Deutéronome, quand il est dit que Moïse écrivit le Livre de la Loi, l'historien ajoute que Moïse le déposa entre les mains des prêtres, avec l'ordre de le lire au peuple à des époques déterminées, ce qui prouve bien que ce livre avait une étendue beaucoup moindre que le Pentateuque, puisqu'il pouvait être lu tout entier dans le temps d'une seule assemblée, et compris de tout le monde » (trad. Saisset, p. 191-192).

Ces mots prennent d'autant plus de force chez Spinoza, que le Deutéronome lui semble avoir une allure

fait que ces livres rapportent des faits mémorables jusqu'en plein règne de David. Quant au livre de l'Alliance, Reuss le situe au temps du roi Josaphat, qu'il croit avoir été préoccupé de législation. Quelques critiques le font tenir entre : Ex. : XXI, 1 et XXIII, 13 ; d'autres en placent le début à XX, 22.

différente des autres livres, qu'il lui paraît sans lien avec les livres précédents et débutant comme une œuvre à part.

Tout cela nous semble n'avoir pas été perdu pour les critiques qui les premiers ont mis sur le tapis la question d'ensemble du Deutéronome (v. Kleinert, *Der Deuter. und. d. Deuteronomiker*, J. L. Kœnig, *Der Deut. u. d. Proph. Jeremias*, Reuss, *l. c.*, p. 370).

Si Spinoza ne soupçonne pas non plus la division du Pentateuque sur la base des deux appellations divines Yahveh et Elohim, question à l'ordre du jour depuis l'ouvrage d'Astruc intitulé *Conjectures sur les mémoires dont Moïse paraît s'être servi pour composer la Genèse* (1753), il a ici encore une singulière intuition. Il dit : « On nous apprend que les patriarches ont ignoré le nom propre de Dieu (c'est-à-dire le nom Jéhova),... cette faveur ne fut accordée qu'à Moïse... Mais je suis obligé de dire pourquoi on trouve souvent dans la Genèse que les patriarches ont parlé au nom de Jehova, ce qui semble en complète opposition avec ce que j'ai déjà dit... On pourra facilement concilier, car nous avons fait voir que l'écrivain du Pentateuque ne donne pas exactement aux choses et aux lieux les noms qu'ils avaient aux temps dont il parle, mais ceux sous lesquels ils étaient plus facilement connus du temps même de l'écrivain... » (trad. Saisset, p. 247-248).

Passons au livre de Josué, au sujet duquel Spinoza conclut, et pour des raisons analogues à celles qui concernent le Pentateuque, qu'il n'est pas authentique. On ne peut méconnaître que l'argumentation de Spinoza est ici très superficielle : il ne voit pas que ce livre n'a

aucun caractère historique véritable, mais qu'il n'est qu'une fiction, une sorte de roman patriotique touchant la conquête de la Palestine, en ce sens qu'il présente cette conquête comme une course rapide, n'ayant donné aucun mal et se faisant en vertu d'un pacte entre Jahveh et son peuple, alors que la réalité se présente tout autre et qu'au temps de David encore le pays était loin d'être aux mains des tribus d'Israël; mais enfin Spinoza n'est pas sans voir que cet écrit ne fait qu'un avec le Pentateuque, et s'il n'emploie pas pour le Pentateuque et le livre de Josué réunis, la dénomination d'Hexateuque, employée depuis, il dit la chose sans dire le mot.

Dans le livre des Juges, Spinoza voit certaines choses dignes d'être retenues, par exemple que ce livre dit à diverses reprises : « dans ce temps-là il n'y avait pas de rois », marque certaine que sa rédaction est postérieure à l'établissement de la royauté en Israël. Est-ce pour cette raison que le Talmud (*ibid.*, *Baba*, *Batra*, 14[b]) aurait placé la rédaction de ce livre au temps de Samuel au commencement de l'époque des rois? Spinoza sépare aussi dans ce livre divers fragments contraires à la constitution générale et à l'esprit d'ensemble de l'ouvrage (v. Vlot. Land, p. 488), question débattue par la critique (cf. par exemple, Bertheau, *Zum Buch der Richter*, Einleitung, p. IX sqq.). Pour la plupart des critiques il faut en effet nettement séparer dans le livre des Juges, la partie héroïque proprement dite du reste, l'épopée de l'histoire[1].

[1] La comparaison que Spinoza croit devoir établir entre les livres de Josué et des Juges, est un objet repris et debattu par Velte, *Ueber die*

Dans ce que Spinoza dit des livres de Samuel il convient de retenir le passage qu'il relève, à savoir chapitre IX, 3, où l'historien avertit entre parenthèse « que dans ce temps (dans le temps des événements relatés) on appelait un voyant celui que de son temps à lui on appelait un prophète ».

Des livres des Rois Spinoza dit peu de chose, sinon qu'il relève les noms des ouvrages spéciaux qui y figurent, à savoir le « Livre des faits et gestes de Salomon » (I Rois, II, 45) et le « Livre des chroniques des Rois de Juda et d'Israël » (*ibid.*, XIV, 18, 29). Ces chroniques sont en effet aujourd'hui considérées comme des sources dont beaucoup d'éléments ont passé dans la rédaction définitive des Livres de Samuel et des Rois. On admet généralement qu'il existait au temps du roi Ezéchias une chronique assez complète des rois de Juda et d'Israël, dont un prophète — peut-être de l'école de Jérémie — aurait tiré le livre des Rois que nous avons sous les yeux.

Après cela il était vraiment inutile d'ajouter que le livre des Juges n'eut pas pour auteurs les Juges, ni que les livres de Samuel eurent Samuel pour auteur, etc. Evidemment, ces dénominations qui ont prévalu signifient seulement que dans ces divers ouvrages il est question des Juges, de Samuel, etc.; et il a fallu tout le parti pris traditionaliste pour y voir autre chose. Le Talmud lui-même ne craint pas de dire que le livre des Juges est dû à Samuel, et le livre des Rois à Jérémie.

Parallelen der Bücher Josua u. Richter (Tübing., 1842); C. F. Tiele, *Zeitschr. fur. luther. Theol.*, 1841; Budde, *Richter u. Josua in Stades Zeitschrift*, 1887.

Spinoza conclut de tout ceci que les livres examinés jusqu'ici furent « écrits » par un seul et unique historien, qui aura voulu traiter de l'antiquité des Juifs depuis leur origine jusqu'au temps du premier exil.

Mais qu'entend-il exactement par ce mot « scribere », car il ajoute aussitôt (p. 491) : Hezdras n'a pas mis la dernière main à son œuvre et ne lui a pas donné la forme qu'il aurait voulu (Ed. Vlot. et Land., p. 491 et sqq.).

La question soulevée ici par Spinoza n'est pas encore résolue et la critique se demande encore si la forme actuelle du Pentateuque et des livres historiques est la compilation d'un seul auteur qui aurait pris des fragments un peu partout; ou si ces fragments sont venus se rassembler et se coudre naturellement ensemble ; en d'autres termes si nous sommes en présence d'une œuvre originale ou d'une compilation, ou de l'une et de l'autre.

C'est le moment de dire un mot de comparaison entre l'opinion générale de Spinoza et celle de Richard Simon touchant les livres de l'Ancien Testament. Spinoza admet que le compilateur se propose de montrer que les événements tournent bien ou mal pour les Hébreux selon qu'ils observent ou n'observent pas la loi de Moïse, c'est-à-dire, il applique au passé un jahvéhisme factice, et ce parti pris détermine chez lui le choix des faits et la manière de les grouper et de les représenter, de sorte que tous ces livres ne porteraient rien moins que la marque du vrai. Or s'il en est vraisemblablement ainsi pour un certain nombre de pages, on ne peut méconnaître dans le Pentateuque, dans les Juges, dans

les livres de Samuel et des Rois, des pages qui ne répondent nullement à ce principe d'histoire universelle à la Bossuet, il y a des récits nombreux totalement dépourvus des préoccupations théologiques, et remplis au contraire, de traits de cruauté, de barbarie et surtout de polythéisme, de véracité en un mot, en absolue contraction avec le jahvéhisme. Ici Richard Simon nous semble avoir une compréhension plus vraie des choses. Il admet, en effet, que les livres dont nous parlons empruntent beaucoup à des historiographes officiels chargés de tout temps par les gouvernants de fixer les événements aussi exactement que possible. Sans donner à la théorie des hotoriographes officiels une valeur absolue, il faut reconnaître avec Richard Simon que les livres historiques ne présentent pas un caractère si homogène de compilation fictive et inspirée par un parti pris persistant, et l'on ne peut dire de tel ou tel livre ni qu'il est entièrement inauthentique ni qu'il est authentique, mais qu'un assemblage si varié et si divers comporte des critiques diverses. Ce que Spinoza lui-même admet pour l'époque du second temple, à savoir l'existence d'historiographes chargés de tenir les annales au jour, peut être vrai des temps qui précèdent. N'avons-nous pas dans une antiquité beaucoup plus reculée, chez les Chaldéens et les Assyriens, l'habitude de confier à des annalistes la fixation sommaire des faits principaux.

Maintenant, quel est, selon Spinoza, ce compilateur ou rédacteur dont nous avons parlé. Il dit ne pouvoir préciser, mais seulement conjecturer que c'est Ezra, étant le seul dont le texte fasse mention.

On admet, en effet, assez généralement aujourd'hui que l'époque d'Ezra fut non seulement une époque de restauration religieuse, mais aussi de restauration littéraire (l'un d'ailleurs ne peut ici être séparé de l'autre). Je dis l'époque d'Ezra, sans que la part du personnage d'Ezra soit déterminée. Il semble de plus en plus à beaucoup de critiques que le premier rôle fut tenu alors, non par Ezra, mais par Néhémie. C'est l'auteur des chroniques qui a étendu la part d'Ezra au détriment de celle de Néhémie (cf. C. Sirach, XLIX, 13; II Macchab., I, 10).

La prédominance d'Ezra sur Néhémie semble avoir été inspirée par le besoin d'effacer la gloire du laïque et de relever celle du prêtre, à peu près comme à un certain moment la personnalité d'Aaron fut imposée à Moïse dans l'histoire de la sortie d'Égypte et de la première fondation du peuple libéré.

Il est d'ailleurs bien évident que Spinoza ne peut que faire des hypothèses sur le compilateur définitif des livres historiques. L'essentiel est qu'il a vu et dit que tous ces livres sont réunis sans ordre, confusément, qu'il sont remplis de contradictions, de divergences, de difficultés.

Spinoza a de même le premier soulevé la question chronologique (*ibid.*, p. 492-498). Il raisonne ainsi : Dans le chapitre VI du I[er] livre des Rois on dit que Salomon construisit le temple en l'an 480 après la sortie d'Egypte, or en faisant d'autre part le total qui ressort de l'histoire relatée dans le livre des Rois on obtient, non pas le nombre 480, mais 580; puis il établit aussi les divergences qui résultent de la comparaison entre la chrono-

logie des livres des Chroniques de Juda, du livre des Chroniques d'Israël et du livre des Chroniques proprement dit ; et par ce côté encore il a frayé à la critique une voie où d'autres se sont engagés avec succès.

Pour ce qui est des livres des Chroniques, Spinoza est frappé du manque de sincérité et de véracité, du ton artificiel de cette œuvre : « Non satis, dit-il, mirari possum cur inter sacros recepti fuerunt », et dans un scholie (*ibid.*, p. 626) il ajoute : « sed hæc potius silentio præterire volui ob causas, quæ temporis gravitas explicare non sinit ». Entend-il peut-être que les Paralipomènes sont complètement apocryphes et soupçonne-t-il que cet ouvrage obéit aux mêmes considérations que certaines Histoire de France, divisant les rois en bons et mauvais, suivant qu'ils ont ou n'ont pas favorisé l'Église, les jéhovistes seraient les rois pieux et les non-jéhovistes les rois impies. Sa réserve aurait alors pour cause une certaine appréhension de la Synagogue et du Consistoire d'Amsterdam, qu'il était payé pour connaître. Aurait-il eu l'intention de ce que Reuss exprime si clairement quand il parle de l'existence d'une Chronique ecclésiastique de Jérusalem qui comprenait selon lui les deux Livres des Chroniques, les livres d'Ezra et de Néhémie ? Il n'est pas trop téméraire de le supposer.

D'autre part, beaucoup de critiques admettent que l'auteur des livres des Chroniques use d'une fiction bien fréquente dans l'histoire de la littérature juive et notamment de la littérature biblique, à savoir qu'il transporte à l'époque de la première restauration, à l'époque d'Ezra, les faits de la seconde restauration, les faits qui aboutissent aux Macchabées.

Spinoza dit-il pour cette raison du Livre des Chroniques : « dudum post Hezdram et forte post quam Judas Macchabæus templum restauraverat scriptum fuisse » ?

Des Psaumes, Spinoza ne dit d'intéressant que ce mot général : Les Psaumes furent recueillis et répartis en cinq livres à l'époque du deuxième temple (*ibid.*, p. 501). Il y a évidemment dans ces mots une indication qu'il ne croit pas à un seul auteur, ni à plus forte raison que cet auteur fût David.

Dans le Livre des Proverbes Spinoza relève avec raison le commencement du chapitre xxv, ainsi conçu : « Voici encore des Proverbes de Salomon transmis (ou recueillis, ou traduits ?) par les hommes d'Ezéchias, roi de Juda ». Ici encore le mot « collecta » marque dans l'esprit de Spinoza bien autre chose que l'opinion traditionaliste qui attribue tous les Proverbes tout d'une pièce au roi Salomon.

Assurément la critique spinoziste touchant les Psaumes et les Proverbes est assez pauvre; mais il ne faut pas oublier que la partie du *Tractatus* consacrée à la critique biblique n'a dans l'ensemble de l'ouvrage que la valeur d'un argument destiné à contribuer à sauvegarder la liberté de philosopher. Spinoza peut ne vouloir creuser un peu profondément que ce qui tend directement à cette fin. Or pour cela la critique du Pentateuque et des livres historiques est d'une importance plus grande, étant donné qu'ils sont les étais de l'édifice religieux et théologique, que la question de leur authenticité était surtout chère à la tradition et leur examen critique surtout hostile à la théologie.

Spinoza passe ensuite aux livres des prophètes et il exprime ici une opinion très intéressante, à savoir que les prophéties actuellement sous nos yeux ont été empruntées à d'autres livres et ne sont pas reproduites dans l'ordre que les prophètes leur ont donné; que, d'autre part nos livres prophétiques ne contiennent qu'une partie de ces anciennes phrophéties, c'est-à-dire ne sont que des fragments.

Cette opinion jette une clarté considérable sur la critique des écrits prophétiques. Spinoza pense, et beaucoup de modernes le pensent comme lui, qu'il existait des recueils (« collectiones ») prophétiques renfermant la vie des prophètes, leurs pamphlets principaux, peut-être aussi des récits historiques, le tout emprunté à diverses époques et destiné, à un moment de crise, à enflammer l'ardeur patriotique ou en général à persuader au peuple telle ou telle conception historique et religieuse.

Spinoza va jusqu'à admettre que les phrophéties que nous avons sous le nom d'Isaïe furent extraites des Chroniques des rois d'Israël et de Juda. Il note aussi le désordre qui règne dans Jérémie et il prononce un mot devenu plus tard d'une grande fécondité : « si ex eventu prophetiæ interpretandæ sunt » ce qui veut dire : Les prophéties sont à lire à la lumière des événements ; elles furent composées après les événements qu'elles sont censés prédire, par un procédé littéraire qui consiste à mettre des récits ou des pamphlets sous le patronage de tel ou tel personnage des temps antérieurs qui confère au présent, le prestige du passé, comme si l'on prêtait par exemple à Jeanne d'Arc la prévision de la guerre de 1870. De la sorte toute la littérature prophétique ne

serait qu'une pseudo-littérature. Spinoza entrevoit cette conclusien hardie, et sentant la gravité de ce qu'il ne fait d'ailleurs qu'exprimer fugitivement, il atténue les choses en ajoutant ce lénitif : « sed hoc nimis paradoxum adeoque rem ut imperfectibilem relinquere mallem ».

Pour ce qui concerne le livre de Job, Spinoza admet d'une part la réalité des malheurs de Job, mais d'autre part, il prête à l'œuvre un caractère artificiel : « La fortune de Job, dit-il, fut pour beaucoup une occasion de disputer de la Providence divine... du moins en est-il ainsi pour le dialogue que nous avons sous les yeux, car les choses qui y sont dites et le style ne sont pas d'un homme misérable assis dans la cendre, mais d'un homme méditant dans le loisir. Spinoza se contente ici de reproduire presque textuellement l'opinion de Hobbes (*op. cit.*, p. 178).

Puis à la suite d'Ibn Ezra, Spinoza considère le livre de Job comme une traduction en hébreu de l'œuvre originairement écrite dans une autre langue. Ce qui frappe probablement Spinoza après Ibn Ezra c'est ce que ce livre, au moins dans tout le dialogue qui précède la conclusion, jure avec tout le canon, à l'exception de l'Ecclésiaste, en ce sens qu'il met en dispute ce qui partout ailleurs est admis comme une vérité inébranlable, à savoir la justice divine. Ce qui semble cependant rendre cette opinion difficile c'est la langue de cet ouvrage, qui ne fait nullement l'effet d'une translation, mais bien d'une œuvre longue et écrite d'emblée dans la même langue.

Passons au livre de Daniel dont les difficultés avaient déjà frappé le Talmud, lequel le place au temps de la

grande Synagogue; Porphyre l'attribue à un philosophe grec du temps des Macchabées. Spinoza dit sans ambages que Daniel est un « vaticinium ex eventu » né au temps des Macchabées au plus tard, et destiné à entretenir et à exalter l'ardeur nationaliste et belliqueuse des Juifs. Et Spinoza semble avoir raison. En effet l'auteur — chose curieuse — fait presque complètement ignorer à son héros Daniel les faits qui sont censés être contemporains de lui, et il connaît au contraire dans le détail l'époque censée éloignée de plusieurs siècles dans l'avenir, telles les guerres entre les Ptolémées et les Séleucides se disputant la Palestine (cf. ch. VIII et XI); il connaît jusqu'au mois et au jour auxquels le temple fut souillé par les Syriens (ch. VIII, 14; XII, 11). Il faut reconnaître que Daniel aurait eu une vue prophétique bien singulière puisqu'il prédit mieux ce qui se passe quelques siècles après lui que ce qui arrive presque sous ses yeux.

D'autre part, la langue n'est pas non plus celle de l'époque de Nabuchodonosor, mais bien celle du temps des Séleucides; enfin Ben Sirach dans ce fameux chapitre XLIX consacré à une sorte de revue bibliographique, en eût certainement parlé, s'il l'avait connu, présomption très forte pour dire que le livre n'existait pas. Spinoza conclut très nettement à propos de ce livre : « Tum temporis falsos Danielis libros editos fuisse a malevolis... vel forte ea de causa... et populos ostenderent, Danielis prophetias adimpletas esse atque eum hac ratione in religione confirmarent ne de melioribus et futura salute in tantis calamitatibus desperaret » (*ibid.*, p. 520).

Spinoza conclut enfin : « Ex quibus facile colli-

ginius ante tempus macchabæorum nullum canonem sacrorum librorum fuisse, sed hos quis jam habemus a Pharisæis secundi templi... fuere multis aliis selectos esse et ex solo eorum decreto recepto » (*ibid.* p. 513) ; par quoi il soulève et pose sur son véritable terrain la question du canon, de la date, de sa clôture et du caractère plus ou moins arbitraire du choix canonique (cf. Astier, *Etude sur la clôture du canon de l'Ancien Testament* ; Scherer, *Strassb. Revue*, V, 284 ; Dillmann, *Lahrb f. deustche Theolog.*, 1858).

La question est encore pendante.

Ajoutons seulement que la première mention du canon se trouve dans le *Panarium* de saint Epiphane, par conséquent au IVe siècle après Jésus-Christ.

Pour ce qui est du Nouveau Testament Spinoza déclare ne pas vouloir aborder « cette province », parce qu'il ne se croit pas une connaissance assez exacte de la langue grecque. Joël l'accuse de n'avoir pas osé exprimer sa pensée touchant le Nouveau Testament. Bien à tort à notre avis car une semblable dissimulation serait tout d'abord contraire à toute sa manière d'être, à sa vie pleine de droiture et de courage, sans que rien n'en démente la logique et la pureté ; de plus, dans son étude sur l'Ancien Testament il combat avec assez de vigueur le dogmatisme juif, quoiqu'il eût autant et plus à craindre des Juifs que des chrétiens. C'est d'ailleurs un contresens de croire que Spinoza s'attaque à une religion, à un sentiment religieux quelconque. Ni la religion ne doit empiéter sur la philosophie, ni la philosophie sur la religion ; à chacune son domaine propre, telle est la doctrine de Spinoza. C'est la démonstration de cette

doctrine qui est le but du *Tractatus* tout entier, et cette doctrine Spinoza ne se contente pas de l'énoncer, il l'applique. Car son système de l'Ethique le sollicitait plûtôt à refuser toute valeur à l'Écriture comme nullement d'accord avec le panthéisme : « Je n'ai jamais pu tirer les attributs de l'Écriture », écrit-il à son ami Oldenburg.

Malgré cela, au chapitre XIV du *Tractatus* il écrit : « qua ratione Scriptura *sacra* et *divina* dici debeat... et ejus summum esse, Deum supra omnia amare et proximum tanquam ipsum eam nec nimus docere reliqua moralia quæ ab his universalibus fundamentis evidentissime sequuntum, videlicet justitiam defendere, inopi auxilio esse, neminem occidere, nihil alterius concupiscere » (*ibid.*, p. 541-542). Donc on est malvenu à douter de ses paroles quand il se dit incapable d'aborder le Nouveau Testament. Il apparaît clairement que Spinoza, exercé depuis sa plus tendre enfance à l'étude de l'hébreu et de la littérature rabbinique, fut plus apte à tracer la méthode d'interprétation de l'Ancien Testament que celle du Nouveau. Il ne se mit au latin qu'assez tard, et du grec il n'avait presque aucune notion. Tout cela prouve comme il dirait, « luce meridiana », que ce n'est pas la crainte qui a dirigé sa plume, mais la pudeur et la probité scientifiques.

D'ailleurs, s'il n'a pas exercé au Nouveau Testament une critique digne de ce nom, s'il n'a rien apporté de général, il en a cependant touché quelques mots qui ont jeté et qui jettent une grande clarté sur ces documents. Il dit, en effet, que les apôtres n'ont pas parlé en tant que prophètes, c'est-à-dire en tant qu'inspirés par une

révélation divine, mais seulement comme particuliers et hommes privés. Ainsi saint Paul et les autres expriment souvent leur opinion, et partant se permettent de « raisonner » cette opinion.

Spinoza va plus loin, appliquant la même théorie au récit même de la vie du Christ, car, dit-il, le Nouveau Testament contient quatre évangélistes ; or qui croira que Dieu a voulu raconter quatre fois la vie du Christ... ? Enfin si les apôtres sont d'accord sur la religion même, ils ne le sont pas sur les fondements de cette religion... Saint Paul admet que la justification n'est pas subordonnée aux œuvres et que le salut dépend de la grâce divine... Saint Jacques pense autrement... ; bref chacun fonde la religion selon son opinion particulière (*ibid.*, p. 520-521).

Si l'on examine bien le contenu de cette opinion de Spinoza, on y trouvera, sans aucunement la forcer, qu'à ses yeux le Nouveau Testament n'est, aussi bien que l'Ancien, autre chose qu'un document humain, justiciable de la méthode critique.

Enfin, dans le fameux mot de saint Paul : « Beata autem est si ita maneat secundum sententiam meam ; puto autem etiam ego quod Spiritus Dei sit in me », Spinoza, en interprétant « per Spiritum Dei ipsum suam mentem intelligit » (*ibid.*, p. 519), donne la première impulsion du mouvement qui aboutit au XIXe siècle à ce qu'on a appelé « la religion intérieure », mouvement fécond de réconciliation entre la religion et la conscience.

Si l'on jette maintenant un coup d'œil d'ensemble sur l'œuvre de Spinoza, et si on la compare à celle de Richard Simon, on peut bien affirmer sans crainte que

c'est Spinoza qui, par son *Tractatus*, mérite d'être appelé le fondateur de la critique exégétique et historique de la Bible. C'est donc de l'apparition du *Tractatus* en 1670 — huit ans avant l'apparition de l'*Histoire critique du Vieux Testament* — que date véritablement le commencement de cette science. Et l'on comprend ainsi le mot d'Edgard Quinet : « En lisant le traité théologico-politique et les lettres à Oldenburg, on y trouverait le germe de toutes les propositions soutenues par l'exégèse allemande » ; et cet autre de Renan : « Il entrevoyait avec une sagacité merveilleuse les grands résultats de l'exégèse critique qui devait, cent vingt-cinq ans plus tard, donner l'intelligence véritable des plus belles œuvres du génie hébreu. »

HERDER, PRÉCURSEUR DE DARWIN

Nous n'apprendrons rien à personne en disant que la doctrine de Darwin n'a pas surgi dans le champ de la philosophie comme par une sorte de génération spontanée, mais qu'elle a été préparée et appelée par certaines vues de Laplace, de Kant, de Wolff, de Gœthe, de Lamarck, de Geoffroy Saint-Hilaire. Avant Darwin un certain nombre d'essais procédant tantôt par la voie empirique, tantôt par la voie de la spéculation, tantôt par les deux à la fois, ont tendu au même but que lui.

Cependant parmi les penseurs antérieurs à Darwin il y a un homme auquel on n'a pas en ce sens rendu suffisamment justice; nous voulons parler de Herder.

Nous voudrions jeter un coup d'œil sur les éléments de sa doctrine qui annoncent la doctrine de Darwin et qui le placent même beaucoup plus près de lui que ceux que nous avons nommés et auxquels on a fait largement leur part. Et je ne crains pas de dire que Herder n'a pas seulement rencontré par endroits le point de vue auquel est resté attaché le nom de Darwin, mais qu'il a posé dans l'ensemble et le détail les thèses capitales du darwinisme. Dans cette étude j'appellerai surtout l'attention sur l'œuvre de Herder intitulée : *Ideen zu*

einer Philosophie der Geschichte der Menschheit.

Si dans tous ses autres ouvrages Herder emploie presque exclusivement la méthode déductive, ici, dans ce grand ouvrage, il procède par induction. Il amasse empiriquement tous les matériaux scientifiques et les conduit inductivement à leur conclusion. Voici comment il caractérise lui-même sa méthode dans un passage du VIII[e] livre des *Idées*.

« Le métaphysicien a ici une tâche facile. Il pose un concept de l'âme et en tire tout ce qu'il peut en tirer. Mais le philosophe de l'histoire ne peut prendre comme base les abstractions, mais seulement l'histoire... Eh bien ! quant à moi, j'aime mieux longer tranquillement la côte que de fendre les flots sur un navire rapide, c'est-à-dire que j'aime mieux m'en tenir à certains faits tenus pour assurés... »

Cette méthode scientifique le conduit à des conclusions très intéressantes relativement à la théorie de la descendance ou à l'évolutionnisme, relativement à la « lutte pour l'existence » et à la sélection qui en résulte relativement même à la théorie de la « première cellule », qui depuis a trouvé dans Häckel son entier développement.

Sans que nous prétendions que tous ces mots mêmes soient dans Herder, nous montrerons que les choses y sont et assez clairement et assez distinctement pour justifier notre titre.

Herder observe tout d'abord que l'homme, dans son orgueil, n'aime pas à considérer son espèce comme un produit de la terre, et cependant l'histoire et l'expérience s'associent pour lui donner l'idée d'une semblable

origine. Elles lui apprennent d'une manière incontestable que la terre a traversé toutes sortes de révolutions avant d'être ce qu'elle est maintenant, et que c'est par un lent et insensible développement que l'être a abouti à l'homme.

« Il est indéniable que la nature... a tiré la plus grande variété d'une simplicité allant jusqu'à l'infini. »

Et un peu plus loin : « Beaucoup de plantes ont dû éclore et disparaître avant que ne se produisît le premier organisme animal. Dans ces organismes, à leur tour, les insectes, les oiseaux, les animaux aquatiques précédèrent les animaux plus perfectionnés, jusqu'à ce qu'enfin apparût la couronne du règne animal terrestre : à savoir, l'homme, le microcosme » (Herder, *Ideen zu Gesch.*, liv. I, *passim*).

Cette idée conduit Herder à celle de la constance de la matière : « Du moment, dit-il, que dans une nature remplie de choses périssables il doit y avoir développement (littéralement marche, *Gang*), il faut aussi qu'il y ait renveloppement (littéralement destruction, *Untergang*) apparent, à savoir succession de figures et de formes. Mais cela n'atteint jamais l'intérieur même de la nature, laquelle, dominant toutes les ruines, renaît comme le phénix de ses cendres et fleurit d'énergies nouvelles. »

Mais s'il y a constance dans la matière il y a progrès dans la forme : « Tout l'enchaînement des forces et des formes n'est ni un arrêt ni un recul, mais un pas en avant. »

« Enlevez l'enveloppe extérieure, il n'y a pas de mort dans la création ; chaque destruction est un passage

à une vie plus haute. « — « La nature met en réforme la machine qu'elle ne trouve plus bonne à sa fin [1] ».

La nature, « poursuivant son grand but », produit « le multiple avec l'un et rattache la plus grande variété à une unité sans contrainte ».

Ainsi donc dans ce premier livre des *Idées*, les idées de Herder, encore qu'un peu générales, se rapprochent déjà beaucoup des théories de Darwin et des théories cosmogoniques de notre temps. Mais ce rapprochement va aller en augmentant et se préciser.

« Notre globe terrestre, dit Herder, est un grand atelier où s'élaborent les êtres les plus divers. Les êtres de plus en plus complexes suivent dans la formation de leurs parties la même loi que les êtres les plus simples. Ce n'est que parce que des forces de plus en plus nombreuses concourent au même but, que se produisent les transitions, les mélanges et toutes les formes divergentes » (*Idées*, éd. Carlsruhe, II, p. 49-50).

Ce « grand but » n'est pas le but inférieur de l'être sensible individuel, que la nature embellit avec tant de complaisance ; non, ce but c'est la continuation, la conservation et le perfectionnement des espèces. La nature a besoin de germes, de germes infiniment nombreux, parce que dans sa marche en avant elle atteint des mil-

[1] Citons ici ce passage de Darwin : « A juger d'après le passé, nous pouvons admettre avec tranquillité qu'aucune des espèces actuellement existantes ne transportera son type immuable à un avenir un peu éloigné. » — « De la lutte de la nature, de la faim et de la mort sort directement la solution du problème le plus élevé que nous soyons capables de saisir, à savoir la production d'espèces toujours plus parfaites. C'est vraiment une pensée qui nous élève que..., tandis que notre planète, suivant les lois rigoureuses de la pesanteur, se meut en cercle, il se soit développé d'un commencement si simple une série infinie d'êtres toujours plus beaux et plus parfaits, et que ce développement se continue toujours.

liers de fins à la fois ; elle doit, par conséquent, faire entrer en compte un certain déchet, tout étant pressé l'un contre l'autre et rien ne trouvant toujours de place suffisante pour se développer.

Gœthe, Geoffroy Saint-Hilaire, Lamarck, Oken ne feront que réunir des preuves en faveur de cette doctrine, et Darwin ramassera le tout dans le foyer ardent de son génie.

Evidemment les matériaux scientifiques manquent à Herder pour entrer dans le détail des moyens, en quelque sorte des charmes que la nature emploie pour mettre la séduction de la beauté et du plaisir au service de sa fin utilitaire. Voici néanmoins une page sur les changements physiologiques qui se produisent chez l'homme et chez les animaux au moment où la nature a besoin qu'ils contractent mariage, page qui ne serait pas déplacée chez Darwin :

« L'œil du jeune homme s'anime, sa voix devient plus grave, la joue de la jeune fille se colore. Deux êtres se désirent mutuellement et ne savent pas ce qu'ils désirent. Ils languissent après l'union que la nature, les isolant, leur a refusée, et ils nagent dans une mer d'illusions. Créatures enivrées d'illusions, jouissez de votre saison ; mais sachez que vous ne réalisez pas par là vos petits rêves, mais que, poussés par une douce violence, vous réalisez la grande fin de la nature. Elle a voulu dans le premier couple d'une espèce planter toutes les générations ; aussi a-t-elle choisi des germes féconds dans les moments les plus frais de vie et de plaisir ; et ravissant à un être vivant quelque chose de son être, elle voulut du moins le lui ravir de la manière la plus déli-

cate. Aussitôt qu'elle a assuré la génération nouvelle, elle laisse insensiblement tomber l'individu... »

« Dès que le temps de l'accouplement est passé, le cerf perd sa magnifique ramure, les oiseaux perdent leur chant et une grande partie de leur beauté, les poissons perdent leur bonne odeur, les plantes leurs plus belles couleurs, le papillon perd ses ailes et le souffle lui échappe; resté seul, il peut vivre six mois. Tant que la plante ne porte pas de fleurs, elle résiste au froid de l'hiver, et celles qui portent trop tôt, périssent les premières » (*ibid.*, éd. Carlsruhe, p. 58-59).

Nous avons vu tout à l'heure Herder effleurer la doctrine de la « lutte pour la vie ».

La voici dans toute son expression :

« Tous les êtres sont en lutte les uns avec les autres ; chacun d'eux est pressé par tous les autres ; il faut qu'il défende sa peau et pourvoie à sa vie. Pourquoi la nature a-t-elle procédé ainsi ? Pourquoi a-t-elle ainsi pressé les créatures les unes sur les autres ? Parce qu'elle a voulu créer dans l'espace le plus petit la quantité et la variété d'êtres la plus grande, où, par conséquent, l'un dompte l'autre, et où l'équilibre des forces crée seule la paix au sein de la création. Chaque espèce travaille pour elle-même, comme si elle était la seule ; mais à côté d'elle se trouve une autre qui la limite, et ce n'est que dans ce système de rapports entre les espèces contraires que la nature trouve le moyen de conserver le tout » (*ibid.*, III, p. 67).

Sommes-nous ici bien loin du « struggle for life » et de la « natural selection » ? Nous nous en rapprochons encore dans la page suivante qui figure dans l'opuscule

de Herder intitulé : *Ueber die dem Menschen angeborene Lüge* : « La contrariété que nous rencontrons dans l'homme me semble ainsi être répandue dans l'univers entier. Partout deux forces, qui, opposées l'une à l'autre, doivent cependant coopérer, et où de la combinaison et de l'action modérée des deux sort le résultat supérieur de l'ordre, de la formation, de l'organisation, de la vie... C'est un éternel donner et prendre, attirer et repousser, engloutissement en soi et immolation de soi : et ce qui régit l'un et l'autre est toujours une loi supérieure, loi de gradation vers l'espèce supérieure, loi que ces forces isolées ou unies ne suffisent pas — sans médiateur plus élevé — ni à trouver, ni à connaître, ni à comprendre, et cette loi c'est : en avant vers l'homme. »

Puisque la nature aboutit aux organismes les plus complexes en partant des éléments et des combinaisons les plus simples, il en résulte que la grande diversité des êtres vivants implique une certaine uniformité de structure, en quelque sorte une forme-type qui se ramifie en des nuances infinies.

« Il est donc indéniable que, nonobstant la diversité des êtres terrestres vivants, il y a partout uniformité dans la structure ; une seule forme-type semble dominer, qui se joue en la plus riche variété. La similitude de l'ossature des animaux terrestres saute aux yeux : partant, la tête, le tronc, les mains et les pieds sont les formes capitales... La structure intérieure des animaux rend la chose encore plus vraisemblable, et plus d'une forme d'être grossière a à l'intérieur ses parties principales très semblables à l'homme. Les amphibies s'écartent déjà de ce type ; les oiseaux, les poissons, les insectes, les

animaux aquatiques encore plus ; ces derniers se perdent dans le règne végétal et minéral. Notre œil ne va pas plus loin ; cependant les transitions ne rendent pas invraisemblable que dans les êtres aquatiques, les plantes, même les êtres appelés inorganiques, il y ait une seule et même organisation ; seulement dans ce dernier cas infiniment plus grossière et plus confuse. Au regard de l'Etre éternel, qui voit tout en un, la forme d'un atome de glace, tel qu'il se produit, et un flocon de neige qui s'y forme, ont de l'analogie avec la formation de l'embryon dans le ventre de la mère » (*ibid.*, III, p. 74-75). Peut-être même Herder est-il arrivé jusqu'à l'hypothèse de la cellule primordiale et du protoplasme. Lisez plutôt :

« Au fur et à mesure de leur rapprochement et de leur éloignement de l'homme, les créatures ont dans leur forme-type plus ou moins de ressemblance avec lui, et la nature, malgré l'infinie variété à laquelle elle se complaît, semble avoir formé tous les êtres vivants selon un même plasma typique d'organisation » (*ibid.*, p. 74).

Les différents procédés dont la nature se sert pour varier la forme-type, procédés que Darwin a si génialement mis en lumière, Herder les a entrevus : « Un exemplaire éclaire l'autre. Ce que dans telle créature la nature a jeté comme élément secondaire, elle l'a dans telle autre exécuté comme la pièce capitale ; elle l'a mis en lumière, l'a agrandi et a mis tout le reste à son service. Ailleurs, les parties subordonnées deviennent les parties ordonnatrices, ainsi tous les êtres de la nature organisée apparaissent comme « disjecti membra poetæ » (*ibid.*, p. 75).

Herder ne s'occupe pas ici des causes extérieures qui contribuent à ces divergences de la forme-type. Mais dans le VIIe livre (éd. Carlsruhe, p. 65-112) il traite longuement des causes de variations de l'espèce humaine, et ses observations sur l'influence du climat, l'adaptation au milieu, sur le conflit entre la nature d'un être et le milieu, conflit souvent long et douloureux, qui se résout en une amélioration par la transformation génétique, ses observations enfin sur le croisement des espèces et la disparition des frontières entre l'une et l'autre, peuvent être considérées comme les premiers et décisifs linéaments du darwinisme.

Nous ne voulons pas quitter ce IIe livre des *Idées* sans citer quelques-uns des exemples assez nombreux par lesquels l'auteur cherche en quelque sorte à illustrer ses théories. Partant de la matière calcaire des coquillages, il parcourt en montant toute l'échelle de l'être, depuis la poussière des vermisseaux, les tissus des insectes, jusqu'aux organismes plus articulés, et enfin jusqu'à l'homme. Une grande richesse de détails frappe ici par sa précision. Les lignes suivantes en donneront une idée :

« Quel aspect grand et riche offre cette vue sur l'histoire des êtres semblables et non semblables à nous !... Même dans l'être le plus éloigné apparaît le vaste rayon tracé autour d'un seul et même centre. De l'air et de l'eau, des hauteurs et des profondeurs, je vois en quelque sorte les animaux s'avancer vers l'homme... et se rapprocher insensiblement de sa forme. L'oiseau vole dans l'air : chaque déviation de sa forme par rapport à la structure des animaux terrestres est explicable par son

élément ; aussitôt que par une espèce intermédiaire et enlaidie il touche la terre, il devient (comme le marquent la chauve-souris et le vampire) semblables au squelette de l'homme. Le poisson nage dans l'eau ; ses pieds et ses mains sont encore unis dans les nageoires et la queue et forment encore un seul tout continu ; il a encore peu de membres articulés. Dès qu'il touche la terre, il développe (comme le manate) les pieds de devant, et la femelle prend des seins. L'ours et le lion-marin ont les quatre pieds déjà perceptibles, quoiqu'ils ne puissent pas se servir de ceux de derrière, et qu'ils traînent les cinq doigts comme des lambeaux de nageoires ; cependant ils rampent comme ils peuvent pour se chauffer au soleil... » (*ibid.*, p. 77, sq.).

Au IIIe livre des *Idées*, Herder pose les deux instincts primordiaux qui régissent, d'après lui, la vie animale, à savoir l'instinct de nutrition et l'instinct de reproduction. Le grand intérêt porte ici sur l'étude qu'il fait des différentes positions occupées chez les plantes et les animaux par les organes nutritifs et reproducteurs gradués depuis la plante jusqu'à l'homme. La première chose à laquelle nos yeux distinguent un animal c'est l'orifice buccal. Dans la plante tout est bouche, elle s'assimile par les racines, les feuilles, les canaux ; chez l'animal, la bouche occupe déjà une place à part ; mais les bras du polype sont encore des bouches, et dans le ver on perçoit encore des canaux nutritifs. A l'état de larve les insectes sont presque entièrement bouche, estomac et intestins. Plus on monte, plus les parties s'ordonnent avec diversité. L'ouverture se resserre, l'estomac descend dans les profondeurs. Cependant chez tous les ani-

maux, excepté l'homme, la bouche demeure la partie proéminente du visage ; chez l'homme seul elle s'efface et les organes nutritifs sont distribués profondément dans les régions inférieures.

Ce n'est qu'insensiblement que la nature s'est anoblie. Les parties de la structure animale qui sucent, élaborent les aliments et préparent les sucs sont d'après leurs tissus d'espèce végétale. Les dents, qui chez les insectes et autres animaux doivent être des mains pour tenir et déchirer la proie ; les mâchoires, qui chez les poissons voraces et les bêtes de proie agissent avec une force merveilleuse, paraissent comme apprivoisées chez l'homme, mais apprivoisées seulement. Herder engage l'homme à considérer avec humilité ces dispositions qui lui sont communes avec ses compagnons ; s'il est tenté de s'enorgueillir, qu'il se dise qu'il n'est en définitive qu'un canal nutritif comme ses frères inférieurs.

Herder poursuit pour les organes reproducteurs l'examen qu'il a fait des organes nutritifs. Au fur et à mesure que l'on monte vers l'homme, ces organes sont de plus en plus relégués loin de la tête. Pour les autres organes, le cœur, les poumons, la supériorité est marquée par une complexité de plus en plus grande des compartiments et des circuits. Avec cette complexité augmente aussi le grand principe vital qui semble prédominer dans la nature, à savoir le courant éthérien ou électrique. Herder établit, après Haller, que l'élasticité des fibres, l'excitabilité des muscles et la sensibilité des nerfs ne sont au fond qu'un seul et même phénomène vital, qui prend une forme de plus en plus grande depuis la plante jusqu'aux animaux supérieurs et l'homme, où

grâce à la réunion du travail des fibres, des muscles et des nerfs s'animent les instincts et les facultés que nous admirons chez eux. Et ici Herder fait une remarque d'une portée considérable. Voulant établir qu'avec la complexité et l'accroissement de la chaleur vitale, croît la puissance de reproduction, il parcourt encore une fois l'échelle végétale et animale, et il ajoute : « De ce que nous ne voyons pas tous les êtres intermédiaires entre une espèce et l'autre, il ne résulte pas que ces intermédiaires n'existent pas. La gradation est insensible, mais nos sens ne sont pas assez subtils pour l'apercevoir » (éd. Carlsruh, *ibid.*, III, p. 50).

Et encore : « Des formes grossières, la nature passe à des formes plus compliquées, plus esthétiques, plus fines ; et si nous avions un sens pour voir les formes-types et les premiers germes des choses, nous pourrions peut-être percevoir dans le détail le plus subtil la progression de la nature entière (*ibid.*, p. 51).

Les transitions assez perceptibles d'une espèce animale à l'autre le sont de moins en moins à mesure que nous descendons vers le règne végétal et de là au monde inorganisé. Cependant ici encore nous entrevoyons quelque chose : « Ce que nous disons ressort clairement du passage des plantes aux nombreux zoophytes que l'on a découverts jusqu'ici. Les parties destinées à la nutrition sont déjà séparées chez eux ; ils ont quelque chose d'analogue aux sens animaux et aux mouvements libres ; cependant leur principale force organique est encore la nourriture et la reproduction. Le polype n'est pas un magasin de germes qui seraient préformés en lui, en vue du stylet impitoyable du philo-

sophe; mais de même que la plante elle-même était de la vie organique, il est lui aussi de la vie organique ».

Ensuite Herder tente d'expliquer comment chaque point de la création contient le maximum de vie que comporte le milieu, « la détermination la plus complète relative à l'être ». Et quoique son explication soit ici plus poétique que scientifique, sa conception n'est pas dans son fond démentie par les sciences modernes : « Il fallait que toute la création fût connue par la jouissance (littéralement : « jouie ») sentie d'outre en outre, travaillée d'outre en outre; il fallait donc qu'il y eût sur chaque point nouveau des créatures pour jouir, des organes pour sentir, des forces pour animer l'être selon la disposition de ce point. Le caïman et le colibri..., qu'ont-ils de commun? et chacun est organisé pour son élément, chacun vit et agit dans son élément. Pas un point de la création qui soit sans jouissance, sans organe, sans habitant; chaque être, par conséquent, a son monde propre. »

Herder admet encore que chaque création a sa raison d'être, a droit à l'être, que l'une ne peut être un moyen en vue de la fin d'une autre qu'en tant que cette fin réalise en même temps « la grande fin » de la nature elle-même. La subordination d'un règne à l'autre ou d'une espèce à l'autre est dominée par la subordination de toutes à cette « grande fin ».

Maintenant pour ce qui est du rapport des animaux et de l'homme, de leur ressemblance et de leur différence, quelle est exactement l'opinion de Herder?

« Aucune vertu, écrit-il, aucun instinct n'est au cœur

de l'homme dont on ne puisse trouver l'analogue parmi les animaux, et pour lequel la mère-nature n'aït prédisposé organiquement l'animal... Plus ce travail se fait obscurément, plus il se fait profondément ; plus les instincts agissent avec rareté, plus ils agissent avec force et perfection... Quand nous considérons le système nerveux des animaux, leur structure semblable à la nôtre, c'est un crime de lèse-nature que de les appeler des machines. »

Mais alors où gît la différence organique entre l'animal et l'homme? Cette différence est tout entière dans le port droit de l'homme, qui lui appartient en propre : « La démarche droite de l'homme lui est seule naturelle ; c'est l'organisation qui marque la vocation de son espèce et son caractère distinctif. »

La théorie de la parenté de l'homme et du singe était certainement agitée du temps de Herder[1] puisqu'il

[1] L'idée de la parenté du singe et de l'homme était déjà répandue chez les « Frères de la Pureté », ces encyclopédistes arabes du x[e] siècle, qui se proposèrent de sauver dans une vaste encyclopédie le bagage scientifique d'alors contre l'orthodoxie de plus en plus envahissante, menaçante et persécutrice. Ils exprimèrent l'idée que, entre l'animal et l'homme, il y a bien la distance qui va d'un être qui ignore Dieu à un être qui a la connaissance de Dieu, mais qu'il n'y a pas de solution de continuité entre l'un et l'autre ; parmi les intermédiaires qui forment la transition, ils plaçaient le singe.

L'allégorie suivante, répandue chez les Arabes, marque la chose : « Des hommes échoués sur une île y sauvent avec peine leur misérable vie. Cette île est habitée non par des hommes, mais par des singes. Les hommes s'accouplent avec les guenons et mènent une vie indigne. Enfin l'un d'entre eux reprend conscience de sa vie antérieure et il persuade à un de ses compagnons de l'aider à construire un radeau pour retourner dans la patrie. Peu à peu d'autres se joignent à eux. Tandis qu'ils sont ainsi occupés à la construction de leur radeau, fond sur eux un oiseau de proie qui a l'habitude de dévorer pour sa nourriture les singes de l'île ; et prenant un de ces hommes pour un singe il l'emporte entre ses griffes. Mais au cours de sa route, reconnaissant sa méprise, il laisse choir l'homme ; celui-ci tombe précisément dans sa première patrie. La joie est grande parmi les hommes de voir revenir un

combat la descendance de l'homme du singe. Mais comment la combat-il ?

Il ne prend pas ici la position tranchante et anti-scientifique de Buffon, qui dans son échelle des êtres établit une séparation infranchissable entre l'homme et l'animal, sans qu'il y ait de milieu possible entre l'un qui a l'intelligence et l'autre qui n'en a aucune parcelle ; Buffon voit encore dans les manifestations extérieures des animaux des résultats mécaniques séparés par un abîme des manifestations de l'intelligence humaine. La position de Herder est ici bien près de celle de Häckel ; quand

des exilés. Cependant là-bas ses compagnons pleurent le rapt du grand oiseau, tandis que lui, sauvé, souhaite qu'eux aussi, ravis ainsi à leur triste vie, puissent retrouver leur patrie. » On comprend le symbole, l'île représente la terre, la vie qu'y mènent les singes représente la vie terrestre. L'oiseau de proie c'est la mort. Quand elle enlève un habitant de la terre, ceux qui restent pleurent son départ, mais lui retourne dans sa première patrie qui est le ciel. Pour ce qui nous concerne ici, on voit que la vie de l'homme sur terre est assimilée à celle des singes.

Voici encore quelques données marquant que le problème était agité. Je les tire du *Voyage d'Ibn Batoutah*, Paris, 1858, IV, 176. Ibn Batoutah visita Ceylan. Selon une ancienne conception très répandue chez les Arabes, la création dont parle la Bible eut comme théâtre un point de l'équateur, où les éléments étaient particulièrement bien triturés. On montrait à Ceylan, sur une haute montagne, les traces de nos premiers parents, les traces d'Adam ayant 9 toises de long. Ibn Batoutah raconte donc ce qui suit à propos de la baie des Singes, qui se trouve à Ceylan. « Nous arrivâmes à la baie des Singes, animaux qui se rencontrent en grand nombre sur cette montagne. Ils sont noirs et portent une longue queue. Les mâles ont une barbe comme les hommes. On dit qu'ils ont un guide auquel ils obéissent comme à un chef. Sur sa tête il porte un turban de feuilles tressées; il s'appuie sur un bâton. A sa droite et à sa gauche s'avancent quatre singes, également munis de bâtons, et quand il s'arrête, ils s'arrêtent, se tenant droits devant lui. Les autres singes restent à quelque distance. Sa famille et ses petits viennent tous les jours s'asseoir devant lui. A un moment, et sur un signe du chef, un des quatre principaux tient un discours à la masse, après quoi tous s'éloignent; puis ils reviennent bientôt, tenant chacun quelque chose, qui une banane, qui un citron ou autre fruit. Le chef, sa famille et les quatre dignitaires en mangent... etc. »

On sent ici la préoccupation de présenter les singes comme ayant les mœurs et les usages des hommes, ou tout au moins comme placés au dernier échelon de l'être avant l'homme.

ce dernier s'exprime ainsi : « Je tiens à dire expressément qu'aucun des singes actuellement existants et par conséquent aussi aucun des singes anthropophages (orang-outang, chimpanzé, gorille) ne peut être l'ancêtre de l'espèce humaine. Aucun partisan intelligent de la théorie de la descendance n'a jamais prétendu cela, mais c'est la sottise de leurs adversaires qui leur a prêté cette théorie ».

En effet, Herder, tout en combattant la « descendance de l'homme du singe », maintient la proximité des deux. « L'orang-outang, écrit-il, est intérieurement et extérieurement semblable à l'homme. Son cerveau a la forme du nôtre; il a la poitrine large, les épaules plates, une figure et un crâne semblables aux nôtres; de même le cœur, les poumons, le foie, la rate, l'estomac, les intestins sont chez lui comme chez l'homme. » Puis, reprenant la comparaison déjà établie par Tyson (*Anatomy of a pygmy compared with that of a monkey, an ape and a man*, Lond., 1751, p. 94-92), il indique 48 pièces de la structure dans lesquelles l'orang-outang est plus près de l'homme que du singe proprement dit. Il établit aussi que, au contraire des autres animaux qui ont un instinct précis, l'orang-outang, et même le singe en général, n'a plus d'instinct déterminé; sa manière de penser est tout à fait contre la frontière de la raison, frontière, il est vrai, encore pauvre de l'imitation. Il imite tout; par conséquent son cerveau doit être apte à mille combinaisons d'idées sensibles dont aucun autre animal n'est capable; ni l'éléphant savant, ni le chien dressé ne peuvent ce qu'il peut : il veut se perfectionner. Puis, traitant des dispositions intellectuelles du singe il ajoute :

« L'amour de la mère pour les enfants, leur éducation et accoutumance aux tours et coquineries de la vie simiesque, l'ordre dans la république, le châtiment qui est infligé aux délinquants, leur ruse et leur malice, y compris une série d'autres faits indéniables, sont des preuves suffisantes que dans leur intérieur ils sont des êtres aussi semblables à l'homme que leur extérieur le laisse deviner. »

En somme, la seule distinction nette que Herder maintient c'est le port absolument droit de l'homme. Ce port lui semble résulter de la formation particulière de la colonne vertébrale. Et d'une manière générale, pour tout ce qui caractérise l'homme par rapport aux animaux, toutes les différences anatomiques et physiologiques de la structure, même la forme du visage, lui semblent dériver de cette différence capitale de la colonne vertébrale, tous points que la science actuelle n'a pas rejetés. Il fut, il est vrai, aidé sur ce point par les observations de Campe et de Daubenton, surtout de ce dernier, qui écrivit sur cette question un mémoire remarquable relatif aux « différences de la situation du grand trou occipital chez l'homme et chez les animaux » (*Mém. de l'Acad. de Paris*, 1764).

Herder pose ensuite pour son propre compte la loi suivante : « Plus la ligne formée par le corps et la tête d'un animal approche de la ligne horizontale droite, moins il y a chez lui de place pour le cerveau, et plus il est porté à prendre sa bouche pour le but et la fin de son être. Inversement, plus la tête se détache du tronc et rompt la ligne droite horizontale, plus l'être prend une forme raffinée; autrement dit, moins l'animal est

mâchoire, plus il est tête, et plus il est raisonnable. »

En passant, Herder présente aussi quelques observations intéressantes relatives à la phrénologie, notamment à la direction de la vertèbre cervicale et pariétale.

Ici s'arrête ce que Herder offre d'intéressant pour notre étude. Toutes les remarques dans lesquelles il se perd relativement aux facultés de l'homme, au langage, à l'imagination, à la raison, au génie, n'ont rien qui mérite d'être relevé ici. Sa conclusion seule mérite de nous arrêter encore quelques instants.

De la montée progressive de la pierre au cristal, du cristal au métal, du métal à la plante, de la plante à l'animal, de l'animal à l'homme, Herder se croit autorisé à déduire l'immortalité de l'homme. Laissant de côté tout argument métaphysique, il veut conclure cette immortalité « du spectacle naturel de l'ascension vers des formes de plus en plus élevées de l'être ».

Ici la conclusion dépasse visiblement les prémices. Logiquement, le raisonnement de Herder tend seulement à prouver que de la forme humaine sortira une forme supérieure à l'homme, une espèce d'« Uebermensch », comme dirait Nietzsche — qui d'ailleurs procède ici à la fois de Darwin et de Herder; — mais il est absolument illégitime d'en déduire l'immortalité personnelle de l'homme. Herder semble jouer sur ce mot « immortalité ». S'il se contentait de dire que la montée conduit de l'homme à quelque chose d'autre, comme elle a conduit jusqu'à lui, très bien! l'Uebermensch lui-même sera une forme transitoire d'une espèce encore plus élevée; rien de plus légitime, et cela revient en définitive à dire : L'être continue à s'élever vers des

formes de plus en plus supérieures. Mais cela n'a rien de commun, encore une fois, avec l'immortalité personnelle de vous, de moi, qui tient à cœur à Herder. Oui, on peut dire avec lui sans inconséquence, que « l'homme ayant amassé et développé en lui tous les règnes inférieurs, il est difficile d'admettre qu'en lui la roue de la nature s'arrête ». Oui, l'homme actuel n'est que « le bourgeon de la fleur future », mais cela ne veut pas dire que « sa mort soit le prélude d'une vie plus belle». Est-ce que pour la plante, l'animal, l'absorption par l'homme leur donne une vie plus belle? Est-ce que, au contraire, ce n'est pas précisément parce que leur destruction en tant que forme individuelle est une destruction totale, une absorption, que l'évolution est possible ?

De sorte que si l'homme peut être « une transition entre l'animal proprement dit et un être aussi distant de lui qu'il est distant de l'animal », il n'en reste pas moins homme, c'est-à-dire transitoire, périssable et mortel. L'homme, « dernier anneau de la chaîne terrestre, peut être le premier d'une espèce supérieure », mais pas autrement que chaque anneau de la création, qui est point d'arrivée de ce qui précède et point de départ de ce qui suit. En un mot « l'immortalité » de Herder flotte entre la conception traditionaliste de l'immortalité personnelle que son cœur et sa première éducation réclament, et l'immortalité de l'espèce en tant que constituant un anneau immortel de la chaîne de l'être. Les conceptions de sa première éducation l'entraînent ici à une conclusion que l'ensemble des *Idées* n'appelle ni ne justifie.

Ceci nous conduit naturellement à dire qu'en partant

du darwinisme on peut faire un triple reproche à l'auteur des *Idées*, à savoir son déisme, sa théorie de la finalité extérieure, son point de vue anthropocentrique.

La terminologie des *Idées* rappelle encore trop souvent les premières conceptions de Herder, celles qui dominent dans la plupart de ses autres ouvrages, conceptions faites d'un vague déisme assez conforme aux données des religions occidentales et reposant en définitive sur le « Dieu créa » des premières pages de la Genèse. Herder, issu d'un milieu de théologiens, ne peut pas complètement se défendre contre l'emploi de formules théologiques. Toutefois, il faut dire qu'il a conscience du néant philosophique de ces formules. Il y échappe autant qu'il peut et c'est plutôt sa langue que ses idées qui s'en ressentent.

Ce déisme entraîne — quand il paraît — l'idée de finalité extérieure qui vient assez souvent troubler le point de vue scientifique des *Idées*. C'est surtout dans la première partie que Herder conçoit la finalité comme appliquée aux choses du dehors par une puissance supérieure. Cependant ici encore le reproche s'applique plus aux mots qu'aux idées, c'est-à-dire que dans le cours de l'évolution, Herder ne fait guère intervenir le « deus ex machina ». Voici par exemple ce qu'il dit à propos des plantes et où apparaît une finalité intérieure que Darwin n'aurait pas désavouée : « Il est particulièrement agréable d'observer la manière spéciale dont les végétaux se dirigent intérieurement selon la saison, même selon l'heure du jour, et s'accoutument insensiblement à un climat étranger... Des plantes nées dans les pays du Sud, et portées en Europe, mûrissent la

première année plus tard, parce qu'elles attendent le soleil de leur climat ; l'été suivant elles sont déjà faites à leur nouveau milieu... » (*Ibid.*, III, p. 60, sqq).

En troisième lieu, Herder fait graviter toutes choses autour de l'homme : « Tous les êtres ne sont que des rayons aboutissant à ce centre. » La hiérarchie que Herder établit parmi les êtres n'est pas purement naturelle, mais s'ordonne par rapport à leur quantité plus ou moins grande de noblesse intellectuelle. En un mot, Herder introduit ici un principe de gradation et de groupement tout à fait artificiel, principe qui est une nouvelle conséquence de son déisme, une conséquence aussi de son principe de finalité extérieure.

On peut d'ailleurs dire de ces derniers points ce que nous avons dit du premier. Ils viennent d'une sorte de domination inconsciente des conceptions premières. A côté du « Dieu créa » de la Genèse, se placent le « Dieu vit que tout était bien » et le « Il dit à l'homme : règne et asservis les animaux », et tous trois remontent encore à certains moments au premier plan, sinon de la pensée, du moins de la mémoire de Herder.

Il est oiseux de se demander ce qu'un esprit comme Herder serait devenu s'il avait eu à sa disposition les matériaux que le siècle qui le sépare de Darwin a amassés : ces sortes de questions ne résolvent rien et permettent toutes les réponses. Mais en le laissant à sa place dans le cours du XVIII[e] siècle, on peut être étonné à bon droit de trouver chez ce penseur non seulement le pressentiment très net des conquêtes auxquelles aboutiront les travaux de Darwin et de Häckel, mais encore sur un certain nombre de points une clarté de vue d'en-

semble et de détail assez nette pour que la science actuelle n'ait qu'à secouer un peu de cendre pour retrouver les pures étincelles. Lui-même n'a jamais ambitionné d'autre mérite que celui de stimuler les recherches ultérieures. Dans la préface de la 2e édition des *Idées*, il s'exprime en effet ainsi : « L'auteur a écrit pour ceux qui prennent réellement intérêt aux choses sur lesquelles il a écrit, et chez lesquels il a voulu provoquer, en même temps que l'intérêt pour des questions, des idées meilleures. C'est là le plus beau mérite des ouvrages, et un homme bien intentionné aura beaucoup plus de plaisir de ce qu'il aura suscité chez d'autres que ce qu'il aura dit. » Et à la fin de cette même préface : « Bien heureux si ces pages tombent dans le fleuve du passé, et qu'à leur place des idées plus claires surgissent dans l'esprit des hommes. » Si des idées plus claires ont remplacé celles que Herder ne pouvait pas ne pas avoir, le fleuve du passé n'a pas tout enseveli de ce qu'il pensa et écrivit. La conception de la nature comme une histoire de la terre, comme un processus dans lequel se forme une vie organique toujours plus variée et plus élevée, cette conception avant-courrière de la philosophie de Schelling et de Oken, avant-courrière de la descendance de Darwin, est encore celle autour de laquelle se meuvent de nos jours les sciences naturelles. On peut de la sorte souscrire sans hésiter à ce jugement de Strauss (*Monographie üb. Reimann*, p. 200) :

« L'homme qui le premier nous a donné de nouveau l'intelligence profonde de l'Orient, Herder, fut en même temps un des premiers qui ait brisé les barrières du XVIIIe siècle et qui ait frayé la voie au XIXe siècle ».

LE SPINOZISME DE GŒTHE

Après le travail de Danzel (*Ueber Gœthe's Spinozismus*, Hamb., 1850), de Jellinek (*Die Beziehungen Gœthe's zu Spinoza*, Vienne, 1878), de Heyder (*Ueber das Verhältniss Gœthe's zu Spinoza, Zschr. f. luther. Theolog. und Kirche*, 27, 261), il semble qu'il n'y ait plus rien à dire sur ce sujet. Et cependant, à notre avis, tout n'est pas dit sur la question, pour cette simple raison que tout n'est pas dit sur Spinoza, que la conception que nous avons aujourd'hui de Spinoza n'est plus du tout celle du passé, mais d'un passé d'il y a trente ans. A la conception d'un Spinoza surtout philosophe, nous passons aujourd'hui de plus en plus à celle d'un Spinoza plus religieux, voire même plus mystique que philosophe, ou mieux d'un Spinoza chez lequel religion et philosophie commencent par converger vers une fin d'ordre religieux et finissent par fusionner dans cette fin : le salut.

Cette manière assez nouvelle d'envisager l'ensemble de la doctrine doit nécessairement donner et donne en effet un aspect nouveau à la question que nous voulons examiner.

On a souvent dit que c'est à Jacobi que Gœthe dut sa première initiation à la philosophie de Spinoza. Cette

assertion se fonde en apparence sur un passage des Mémoires de Gœthe (liv. XIV) dans lequel il raconte en ces termes sa première entrevue avec Jacobi dans l'été de 1774 : « Fr. Jacobi fut le premier à qui j'entr'ouvris le chaos de mon âme ; lui, dont la nature était également travaillée dans ses profondeurs, accueillit ma confiance avec bonté, y répondit et chercha à m'initier à sa pensée. Bien en avance sur moi, en ce qui concerne la spéculation philosophique, même en ce qui concerne Spinoza, il chercha à diriger et à éclairer mes efforts encore confus.

Une affinité intellectuelle si pure était pour moi une chose nouvelle et excita en moi un désir passionné de recevoir de lui d'autres enseignements.

La nuit, après que déjà nous nous fûmes retirés chacun dans notre chambre, j'allais le retrouver encore. Le clair de lune tremblait sur toute la largeur du Rhin, et nous, debout contre la fenêtre, nous nous perdions dans la plénitude du renouveau, qui, dans cette belle saison de l'épanouissement jaillit avec tant de richesse. »

Cependant il ne faut pas oublier que Jacobi fut un des adversaires les plus acharnés de la doctrine de Spinoza, et ce n'est pas chez l'adversaire d'une doctrine, fût-il même Jacobi, qu'on peut impunément apprendre à la connaître. Aussi bien — et heureusement pour lui — ne fut-ce pas à travers Jacobi qu'il connut le spinozisme. Un certain temps déjà avant cette rencontre il avait découvert dans la bibliothèque de son père un pamphlet dirigé contre la pensée du philosophe d'Amsterdam. On sait combien le XVIIe et le XVIIIe siècle furent injustes à l'égard de Spinoza, combien surtout furent

indignes de la philosophie les procédés de critique dont on usa envers l'homme et l'œuvre. « Misérable », comme l'appelait Malebranche (*Médit. chrét.*, IX, 13); athée de système, comme l'appelle Bayle (*Dict. cit.*, art. SPINOZA), imposteur, rénégat, peste, don sinistre de l'enfer, ambassadeur soudoyé de Satan sont les invectives les plus modérées. Sur un esprit comme Gœthe, le pamphlet avait agi d'une manière plutôt contraire et il s'était mis à dévorer l'Ethique. Dans sa fièvre brûlante et consumante de vérité et d'apaisement intellectuel, il sentit sortir pour lui de ce livre « de cette vue large et libre sur l'univers matériel et moral », comme un souffle rafraîchissant. « Ma confiance en Spinoza, écrit-il, reposa sur l'action pacifiante qu'il exerçait sur moi, et cette confiante ne fit qu'augmenter lorsque je vis accuser tous mes chers mystiques de spinozisme, lorsque j'appris que Leibnitz même n'était pas excepté de ce reproche et que Boerhave, suspect pour ses idées spinozistes, dut laisser la théologie pour la médecine. »

Ce qui travaillait alors Gœthe, ce besoin de paix, de calme, de clarté sur l'univers, ce besoin de réconciliation intérieure est exprimé encore d'une manière saisissante dans ces mots adressés à Lavater en 1774 : « C'est de tout cœur que je me jette au cou de mon frère : Moïse, le prophète, l'évangéliste, l'apôtre, Spinoza ou Machiavel, mais à chacun d'eux je puis dire : Ainsi il en est de toi comme de moi; pour ce qui est du détail sur le sens fortement et magnifiquement, mais pour ce qui est de l'ensemble, il entre aussi peu dans ta tête que dans la mienne. » Ainsi donc, trouver une doctrine pleinement logique et satisfaisante sur l'en-

semble des choses, voilà ce qui s'agitait alors au fond de Gœthe, voilà ce qui le jeta tout d'abord dans des voies de traverse, dans la magie, dans la Kabbale, dans l'alchimie, dans les spéculations de Lavater, voilà aussi ce qui, au sortir de ces sciences décevantes, le poussa vers le philosophe qui le premier avait établi la connexité intérieure et profonde des choses, qui le premier avait fondé le calme et l'affranchissement des passions sur la connaissance des causes, et de la cause des causes, cause première et dernière, Dieu. C'est cette idée d'une nature « agissant d'après des lois éternelles, nécessaires, divines, inflexibles, au point que Dieu même n'y pourrait rien changer », c'est cette morale fondée sur « l'abandon le plus désintéressé de la partie au tout », qui firent de Gœthe un disciple passionné de Spinoza. Il trouva chez lui le repos de l'esprit et du cœur, la guérison intellectuelle et morale, le moyen d'ordonner sa vie en vue du bonheur, son viatique, son salut. Aussi ce qui l'attira avant tout dans la doctrine ce ne fut pas l'élément métaphysique proprement dit mais l'élément moral, mieux l'élément religieux.

Laissant là sans y porter grand intérêt la métaphysique de la substance et des modes, il retint avec force l'horreur de Spinoza pour toute conception anthropomorphique de Dieu, et cela pour les mêmes raisons que Spinoza, par une conscience claire du caractère inaccessible de l'Infini, c'est-à-dire par une religiosité profonde. C'est son propre sentiment que Gœthe met dans la bouche de Faust : « Qui ose le nommer, qui ose formuler cet aveu : je crois en lui ? Qui ose sentir et se risquer à dire : je ne crois pas en lui ? Celui qui tient et

maintient toutes choses, ne tient et ne maintient-il pas toi, moi, ne maintient-il pas lui-même?... Appelle cela bonheur, cœur, amour, Dieu ! Je n'ai pas de nom pour cela. Le sentiment est tout, le nom n'est qu'un vain bruit et une fumée ! »

Ainsi, tandis que le théisme de Spinoza n'a été en général compris que dans le courant du XIX[e] siècle, Gœthe, dès 1774, se sent précisément attiré à lui par ce que Novalis appellera plus tard « l'ivresse de Dieu ». Lorsque Jacobi, dans son opuscule *Ueber Spinoza's Lehre*, appela le spinozisme un athéisme dont on ne pouvait se préserver qu'en se réfugiant dans les bras de la foi, Gœthe lui écrivit (1786) : « Si tu prétends qu'on ne peut faire de Dieu qu'un objet de foi, je te répondrai que j'accorde beaucoup à la contemplation. Quand Spinoza dit de l'intuition : *Hoc cognoscendi genus procedit ab adæquata idea essentiæ formalis quorumdam Dei attributorum ad adæquatam cognitionem essentiæ rerum*; ces mots m'encouragent à consacrer toute ma vie à la contemplation des choses que je puis atteindre et de l'*essentia fomali* desquelles j'espère pouvoir me former une idée adéquate... Spinoza ne démontre pas l'existence de Dieu, l'existence est Dieu. Et si d'autres l'appellent athée, je crois devoir l'appeler et célébrer comme *Theissimum et christianissimum*. »

Si Jacobi, dans son écrit : *Von den Göttlichen Dingen* admettait que la nature cache Dieu, Gœthe affirmait avec Spinoza que rien ne conduit plus près de Dieu que l'étude et la connaissance de la nature et que c'était même la seule voie véritable pour y atteindre.

« Étant donné, dit Gœthe, ma conception pure, pro-

fonde, innée et acquise, par laquelle je voyais d'une manière irrévocable Dieu dans la nature et la nature en Dieu, au point que cette conception constituait le fond de mon être, il fallait qu'une opinion aussi étrange, aussi exclusive et aussi étroite que celle de Jacobi m'éloignât à jamais de cet esprit si noble, tout en me laissant pour lui dans le cœur un attachement plein de vénération. Mais je ne persévérais pas dans mon dépit et je pris mon refuge dans mon vieil asile, à savoir dans l'Ethique de Spinoza, où je trouvai pour plusieurs semaines ma pâture quotidienne. »

Et ce ne fut pas seulement pour quelques semaines, mais pour toute sa vie.

Dans une conversation avec Eckermann en 1831, Gœthe dit : « Comme le grand être que nous appelons Dieu s'exprime non seulement dans l'homme, mais dans la féconde et puissante nature, de même que dans les grands événements de l'histoire, il s'ensuit nécessairement qu'une conception formée d'après les qualités humaines ne peut pas suffire, et l'homme attentif se heurtera bientôt à des défectuosités ou à des contradictions qui le conduiraient au doute, même au désespoir, à moins qu'il soit ou assez petit pour se satisfaire d'une réponse subtile, ou assez grand pour s'élever à une vue plus haute. » Et Eckermann ajoute pour son propre compte : « Les adversaires ont souvent accusé Gœthe de n'avoir eu aucune croyance. Mais c'est seulement la leur qu'il n'avait pas, parce qu'elle lui semblait trop petite. S'il voulait exprimer la sienne, ils seraient étonnés, mais ils seraient incapables de la comprendre... Ce point de vue, Gœthe l'avait tout d'abord trouvé dans Spinoza. »

C'est toujours au même point de vue spinoziste — point de vue religieux et mystique — qu'il faut expliquer les attaques que dirige Gœthe contre la croyance en un Dieu-Providence, intervenant du dehors dans les choses. C'est dans le divin qui gît en lui, dans le Dieu intérieur que l'homme peut et doit chercher l'amélioration de sa destinée. C'est encore Gœthe qui pense ces mots de Faust :

Le Dieu qui habite au fond de mon cœur
Peut émouvoir mon âme dans ses profondeurs ;
Celui qui trône au-dessus de toutes mes forces
Ne peut rien mouvoir du dehors.

Et ces mots de son *Prométhée :*

« Lorsque j'étais enfant et que je ne savais comment sortir de mon embarras, je tournais mon œil inquiet vers le soleil, comme si au-dessus était une oreille pour entendre ma plainte, un cœur comme le mien pour prendre pitié du malheureux. Or, qui donc m'a secouru contre l'orgueil des Titans, qui m'a sauvé de la mort, de l'esclavage? N'as-tu pas tout accompli toi-même, ô mon cœur ardent et sacré? Et pourquoi toi, dans ta jeunesse et dans ta bonté, irais-tu remercier sans raison celui qui dort là-haut? Moi t'adorer? Pourquoi? As-tu jamais adouci les douleurs de celui qui souffre? As-tu séché les larmes de celui qui pleure? N'est-ce pas le temps tout-puissant et le destin éternel, mes maîtres et les tiens, qui m'ont forgé et ont fait de moi un homme? »

Le Dieu que conçoivent Gœthe comme Spinoza ne peut être une espèce de machiniste mouvant du dehors

les fils auxquels tiennent les choses, mais ce Dieu est intérieur aux choses ; il est l'intériorité même de toute chose.

« Que serait un Dieu qui ne pousserait que du dehors ?

« Qui ferait mouvoir le tout comme le doigt fait mouvoir une roue ?

« Ce qui est digne de lui c'est de mouvoir l'univers du dedans ;

« Développer la nature en soi, et soi dans la nature.

« De sorte que tout ce qui vit et agit et est en lui n'épuise jamais ni sa force ni sa pensée. »

Ce Dieu est intérieur « par sa force et son amour à toute la nature vivante », intérieur à « l'histoire des hommes », intérieur particulièrement à « l'activité humaine, à toute grande pensée qui porte des fruits » et qui fait de l'homme, en tant qu'anneau de la chaîne, « un instrument d'un gouvernement supérieur ». C'est sous cet aspect qu'apparaissent à Gœthe les grandes figures morales qui ont apparu dans l'histoire :

« La morale est entrée dans l'univers par Dieu lui-même, comme tout ce qui est bon. Ce n'est pas un produit de la réflexion humaine, mais une forme innée de la belle nature. Elle est plus ou moins innée à l'homme en général et à un degré plus élevé en quelques âmes particulièrement douées. »

Nous trouvons dans ces mots comme un écho de la conception que Spinoza, dans le *Tractatus* théologico-politique se fait des hommes supérieurs et des prophètes, conception qui se déduit aussi très nettement de l'Ethique.

La conception que se fait Gœthe de la vie pratique a

reçu également de Spinoza son empreinte décisive. Nous avons vu que c'est chez lui, dans cette sérénité d'âme, suite de la connaissance des lois éternelles, qu'il a trouvé le grand calmant contre ses propres passions. Il n'est peut-être pas un seul parmi les spinozistes qui se soit efforcé au même degré que Gœthe d'appliquer le remède recommandé dans le chapitre de l'Ethique qui traite des passions. C'est à force de méditer ses passions, de les pénétrer et de les traduire par écrit qu'il arriva à les dominer. Tous ses chefs-d'œuvre sont ainsi sortis d'une connaissance claire et distincte des accidents de sa propre vie, et il put dire avec raison : « Ce sont des fragments d'une autobiographie ». Spinoza lui apprit « à se résigner et à se donner ».

Pour rentrer dans ce qui est sans limite,
Tout ce qui est individuel doit s'évanouir :
Là cesse tout dépit:
Au lieu de l'ardent désir du brutal vouloir,
Au lieu de toujours exiger, de se contraindre toujours,
Il ne reste plus que la jouissance de renoncer.

Ce n'est pas chez Gœthe, pas plus que chez Spinoza, un quiétisme qui s'épuise dans la connaissance des lois et de Dieu, mais c'est une activité qui s'élargit sans cesse, qui s'étend sans cesse du particulier au général, au point de fondre ensemble l'amour de Dieu et des autres hommes : « Celui-là est à louer, qui dans le bonheur et le malheur ne laisse pas entamer son activité et son zèle, car il produit le bien et guérit le mal. Que l'homme soit généreux, secourable et bon !... Que, sans se lasser, il crée l'utile, le juste. »

Comme dans Spinoza, le renoncement et la victoire sur les passions conduisent aux yeux de Goethe à une fin à la fois particulière et générale. La connaissance véritable entraîne à la fois l'amour de Dieu et l'amour des hommes.

Mais pour atteindre la fin dernière et véritable de la vie, la connaissance et l'amour dont elle est la source ne suffisent pas. Il faut, aux yeux de Spinoza comme aux yeux de Gœthe qu'à l'élément venu de l'homme s'ajoute l'élément venu de Dieu. Il faut qu'à l'amour d'en bas réponde l'amour d'en haut. Tout ce qui est fécond vient d'en haut, ce sont « des présents d'en haut, de purs enfants de Dieu ». L'homme ne peut faire de lui-même qu'un « vase jugé digne de recueillir l'influence divine ». Et la philosophie de Faust, après avoir essayé de tout, goûté à tout, aboutit à reconnaître que « l'éternel féminin, c'est-à-dire l'éternel amour, nous attire à lui en haut ».

Presque toutes les religions — et le christianisme d'une manière plus expressive — se résolvent en deux éléments, un élément négatif et un élément positif : d'une part le péché, la chute, la disgrâce, l'éloignement de Dieu, le divorce entre Dieu et la nature; d'autre part le repentir ou le bien, le relèvement, la grâce, la réconciliation avec Dieu, le retour à Dieu, l'unité. Les esprits sombres s'attachent de préférence et d'une manière souvent exclusive à la partie négative, tels sont, par exemple, le Jéhoviste biblique, saint Augustin, Calvin et un certain nombre de ceux qui ont fait la Réforme, dans une certaine mesure Kant; les esprits optimistes s'attachent plus particulièrement à la partie positive, tels par exemple,

Isaïe, Jésus, saint Paul, Rousseau, Feuerbach. Spinoza appartient à ces derniers. Si, dans le *Tractatus* l'Ecriture et le christianisme le retiennent, c'est parce qu'ils fournissent à la grande masse des hommes incapables de raison, le moyen de faire leur salut et de rentrer en grâce.

Eh bien ! ici encore Goethe apparaît comme un disciple immédiat de Spinoza. Il n'a aucune sympathie pour la doctrine de l'opposition entre Dieu et l'homme, pour la doctrine du « mal radical » de la nature humaine. Sa tranquille sérénité, acquise au contact des anciens et de Spinoza, répugne à l'élément ascétique et pessimiste des religions, y compris le christianisme ; sa conception moniste, son spinozisme répugne à l'idée d'un divorce entre Dieu et les choses, mais veut de toutes ses forces l'unité par le divin répandu également partout, depuis le silence des êtres inorganisés jusqu'au génie de l'homme ; partout la révélation de la force, de la raison et de l'amour divins ; partout la saine beauté, et non des tentations enchanteresses et diaboliques ; partout le miracle à l'état constant et naturel, et non l'intervention accidentelle et surnaturelle.

C'est ce même sentiment de la révélation ininterrompue de Dieu dans la nature qui explique chez Goethe comme chez Spinoza l'opposition à l'exclusivisme du dogmatisme religieux et cultuel. Les confessions ne leur paraissent admissibles à l'un et à l'autre que comme des pis-aller, destinés à apporter aux hommes qui sont incapables d'une conception plus haute le salut dont ils ont tous besoin et dont aucun ne doit être privé. Mais pour l'un comme pour l'autre la « révélation figée et écrite dans un livre » ne vaut pas « le cachet vivant de la révélation éternelle,

vivante et présente dans la conscience et dans la nature » ; le « verbe mort » ne vaut pas le « verbe vivant tracé dans la raison humaine ».

Nous avons vu avec quelle énergie Spinoza exprime cette idée dans le *Tractatus*. Gœthe, peu avant sa mort, dans une conversation avec Eckermann, au sujet de l'authenticité des Évangiles, observe que « les mots authentique et inauthentique étaient pour les choses de la Bible des questions bien étranges, étant donné que l'authentique au sens véritablement religieux du mot dépendait tout simplement de sa valeur intérieure et non de la question extérieure de l'origine historique ». C'est tout le sens intime du *Tractatus Theol. politicus* qui revit dans ces mots.

Et dans une lettre à Lavater, en 1772, Goethe est encore plus expressif :

« Tu considères l'Évangile, lui écrit-il, tel qu'il est, comme la plus divine des vérités ; quant à moi, une voix très perceptible du ciel ne me convaincrait pas que l'eau brûle et que le feu éteint, qu'une femme enfante sans homme et qu'un mort ressuscite ; bien au contraire je tiens tout cela pour un blasphème au grand Dieu et à sa révélation dans la nature. Tu ne trouves rien de plus beau que l'Évangile ; je trouve mille pages plus vieilles et plus jeunes écrites de la main d'hommes inspirés par Dieu et qui sont aussi belles, aussi utiles et indispensables à l'humanité..... Je ne puis que trouver injuste que tu arraches aux oiseaux variés qui sont sous le ciel toutes leurs plus belles plumes pour en orner exclusivement ton paradisier ; voilà ce qui doit nécessairement nous chagriner et nous paraître intolérable, à nous qui

nous donnons comme des disciples de toute vérité révélée par des hommes et aux hommes, nous qui, en tant que fils de Dieu, l'adorons en nous-mêmes et en tous ses enfants... Que sont toutes les variétés religieuses, sinon des expressions variées de la force salutaire que la nature a mise en chacun ? Mon emplâtre ne te convient pas, le tien ne me convient pas : dans la pharmacie de notre père il y a beaucoup de recettes !... »

En un mot, ce que Goethe trouve de profond et de vrai dans les religions en général et dans la chrétienne en particulier, c'est que dans l'abaissement le plus profond des choses de la terre, elles donnent conscience à l'homme de son origine divine et de son retour possible à Dieu, et par là elles lui donnent, comme la philosophie le fait de son côté, la conscience claire de la liberté de l'esprit au-dessus des accidents et des contingences de l'univers sensible. Comme à Spinoza le Christ lui apparaît comme une des plus belles incarnations du divin et de la moralité ; mais cette incarnation n'est pas la seule, et en un sens le soleil, qui est lui aussi une représentation de la force divine, et dont nous recevons la chaleur, la lumière et la vie, peut être aussi, et à juste titre objet d'adoration, étant donné surtout que les représentations les plus parfaites de notre esprit ne sont jamais que des anthropomorphismes un peu plus ou un peu moins grossiers.

On a trop souvent traité des éléments précurseurs de Darwin qui se rencontrent dans Gœthe, pour que nous n'ayons pas à faire pour lui ce que nous avons cru devoir faire pour Herder. Nous voulons seulement remarquer ici que Herder et Gœthe sont à peu près au

même point de la ligne qui vient de Spinoza, et qui va à Darwin. Spinozistes par leur conception religieuse ou métaphysique, ils sont par leur conception physique et naturelle des darwinsiens avant Darwin. Ce qui peut expliquer cette affinité des deux écrivains allemands à la fois pour Spinoza et pour Darwin, c'est une certaine affinité entre Spinoza et Darwin eux-mêmes. Plusieurs éléments spinozistes sont impliqués par le darwinisme : la conception de Dieu comme cause immanente, la conception de Dieu comme cause permanente, naturelle, enfin l'idée de nécessité inflexible dans le gouvernement des choses. Avec Spinoza disparaît tout d'abord la conception de Dieu comme « supra » et « extra ». Or le darwinisme présuppose cette intériorité de Dieu aux choses, l'action intérieure aux choses, la fusion du « naturans » et du « naturata ». Dans la conception d'un Dieu extérieur aux choses, les créant, les maintenant et les gouvernant du dehors, le darwinisme n'a pas de place.

En second lieu, il n'a pas de place non plus dans une conception qui superpose à un développement naturel un développement en quelque sorte surnaturel, l'un étant à la merci de l'autre, l'un pouvant sans cesse être troublé par l'intervention de l'autre. L'« accident heureux » est incompatible avec l' « accident surnaturel ». L'un, base du multiple, le ἓν καὶ πᾶν, unit Spinoza, Herder, Gœthe, Darwin.

Enfin et comme suite de ce qui précède, le darwinisme implique l'idée de nécessité qui donne aux lois leur courbe et développe l'énergie qui est en elles.

TABLE DES MATIÈRES

ÉVREUX, IMPRIMERIE DE CHARLES HÉRISSEY

FÉLIX ALCAN, Éditeur
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

PHILOSOPHIE — HISTOIRE

CATALOGUE
DES
Livres de Fonds

On peut se procurer tous les ouvrages qui se trouvent dans ce Catalogue par l'intermédiaire des libraires de France et de l'Étranger.

On peut également les recevoir franco *par la poste, sans augmentation des prix désignés, en joignant à la demande des* TIMBRES-POSTE FRANÇAIS *ou un* MANDAT *sur Paris.*

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
Au coin de la rue Hautefeuille
PARIS, 6e

JUILLET 1901

Les titres précédés d'un *astérisque* sont recommandés par le Ministère de l'Instruction publique pour les Bibliothèques des élèves et des professeurs et pour les distributions de prix des lycées et collèges.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-12, brochés, à 2 fr. 50.

Cartonnés toile, 3 francs. — En demi-reliure, plats papier, 4 francs.

La *psychologie*, avec ses auxiliaires indispensables, l'*anatomie* et la *physiologie du système nerveux*, la *pathologie mentale*, la *psychologie des races inférieures et des animaux*, les *recherches expérimentales des laboratoires;* — la *logique;* — les *théories générales fondées sur les découvertes scientifiques;* — l'*esthétique;* — les *hypothèses métaphysiques;* — la *criminologie* et la *sociologie*; — l'*histoire des principales théories philosophiques;* tels sont les principaux sujets traités dans cette Bibliothèque.

ALAUX, professeur à la Faculté des lettres d'Alger. **Philosophie de V. Cousin.**
ALLIER (R.). ***La Philosophie d'Ernest Renan.** 1895.
ARRÉAT (L.). * **La Morale dans le drame, l'épopée et le roman.** 2e édition.
— ***Mémoire et imagination** (Peintres, Musiciens, Poètes, Orateurs). 1895.
— **Les Croyances de demain.** 1898.
— **Dix ans de critique philosophique.** 1900.
BALLET (G.). **Le Langage intérieur** et les diverses formes de l'aphasie. 2e édit.
BEAUSSIRE, de l'Institut. * **Antécédents de l'hégél. dans la philos. française.**
BERGSON (H.), professeur au Collège de France. **Le Rire.** Essai sur la signification du comique. 2e édition. 1901.
BERSOT (Ernest), de l'Institut. * **Libre philosophie.**
BERTAULD. **De la Philosophie sociale.**
BERTRAND (A.), professeur à l'Université de Lyon. **La Psychologie de l'effort et les doctrines contemporaines.**
BINET (A.), directeur du lab. de psych. physiol. de la Sorbonne. **La Psychologie du raisonnement,** expériences par l'hypnotisme. 2e édit.
BOUGLÉ, professeur à l'Univ. de Toulouse. **Les Sciences sociales en Allemagne.**
BOUTROUX, de l'Institut. * **De la contingence des lois de la nature.** 3e éd. 1896.
BRUNSCHVICG, professeur au lycée Condorcet, docteur ès lettres. **Introduction à la vie de l'esprit.** 1900.
CARUS (P.). * **Le Problème de la conscience du moi,** trad. par M. A. MONOD.
CONTA (B.).* **Les Fondements de la métaphysique,** trad. du roumain par D. TESCANU.
COQUEREL FILS (Ath.). **Transformations historiques du christianisme.**
COSTE (Ad.). * **Les Conditions sociales du bonheur et de la force.** 3e édit.
CRESSON (A.), agrégé de philos. **La Morale de Kant.** Couronné par l'Institut.
DAURIAC (L.), professeur au lycée Janson-de-Sailly. **La Psychologie dans l'Opéra français** (Auber, Rossini, Meyerbeer). 1897.
DANVILLE (Gaston). **Psychologie de l'amour.** 2e édit. 1900.
DUGAS, docteur ès lettres. * **Le Psittacisme et la pensée symbolique.** 1896.
— **La Timidité.** 2e éd. 1900.
DUMAS (docteur G.), agrégé de philosophie, docteur ès lettres. ***Les états intellectuels dans la Mélancolie.** 1895.
DUNAN, docteur ès lettres. **La théorie psychologique de l'Espace.** 1895.
DUPRAT (G.-L.), docteur ès lettres. **Les Causes sociales de la Folie.** 1900.
DURKHEIM (Émile), professeur à l'Université de Bordeaux. * **Les règles de la méthode sociologique.** 2e édit. 1901.
D'EICHTHAL (Eug.). **Les Problèmes sociaux et le Socialisme.** 1899.
ESPINAS (A.), prof. à la Sorbonne. * **La Philosophie expérimentale en Italie.**

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-12, à 2 fr. 50 le vol.

FAIVRE (E.). **De la Variabilité des espèces.**

FÉRÉ (Ch.). **Sensation et Mouvement.** Étude de psycho-mécanique, avec fig. 2ᵉ éd.

— **Dégénérescence et Criminalité**, avec figures. 3ᵉ édit.

FERRI (E.). ***Les Criminels dans l'Art et la Littérature.** 1897.

FIERENS-GEVAERT. **Essai sur l'Art contemporain.** (Couronné par l'Acad. franç.).

— **La Tristesse contemporaine**, essai sur les grands courants moraux et intellectuels du XIXᵉ siècle. 3ᵉ édit. 1900. (Couronné par l'Institut.)

— **Psychologie d'une ville.** *Essai sur Bruges.* 1901.

FLEURY (Maurice de). **L'Ame du criminel.** 1898.

FONSEGRIVE, professeur au lycée Buffon. **La Causalité efficiente.** 1893.

FOURNIÈRE (E.). **Essai sur l'individualisme.** 1901.

FRANCK (Ad.), de l'Institut. *** Philosophie du droit pénal.** 5ᵉ édit.

— **Des Rapports de la Religion et de l'État.** 2ᵉ édit.

— **La Philosophie mystique en France au XVIIIᵉ siècle.**

GAUCKLER. **Le Beau et son histoire.**

GREEF (de). **Les Lois sociologiques.** 2ᵉ édit.

GUYAU. *** La Genèse de l'idée de temps.** 2ᵉ édit.

HARTMANN (E. de). **La Religion de l'avenir.** 5ᵉ édit.

— **Le Darwinisme**, ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette doctrine. 6ᵉ édit.

HERCKENRATH. (C.-R.-C.) **Problèmes d'Esthétique et de Morale.** 1897.

HERBERT SPENCER. *** Classification des sciences.** 6ᵉ édit.

— **L'Individu contre l'État.** 5ᵉ édit.

HERVÉ BLONDEL. **Les Approximations de la vérité.** 1900.

JAELL (Mᵐᵉ). ***La Musique et la psycho-physiologie.** 1895.

JANET (Paul), de l'Institut. *** Les Origines du socialisme contemporain.** 3ᵉ édit. 1896.

— *** La Philosophie de Lamennais.**

LACHELIER, de l'Institut. **Du fondement de l'induction**, suivi de **psychologie et métaphysique**. 3ᵉ édit. 1898.

LAMPÉRIÈRE (Mᵐᵉ A.). *** Rôle social de la femme**, son éducation. 1898.

LANESSAN (J.-L. de). **La Morale des philosophes chinois.** 1896.

LANGE, professeur à l'Université de Copenhague. *** Les Émotions**, étude psycho-physiologique, traduit par G. Dumas. 1895.

LAPIE, maître de conf. à l'Univ. de Rennes. **La Justice par l'État.** 1899.

LAUGEL (Auguste). **L'Optique et les Arts.**

— *** Les Problèmes de l'âme.**

LE BON (Dʳ Gustave). *** Lois psychol. de l'évolution des peuples.** 4ᵉ édit.

— *** Psychologie des foules.** 5ᵉ édit.

LÉCHALAS. *** Etude sur l'espace et le temps.** 1895.

LE DANTEC, chargé du cours d'Embryologie générale à la Sorbonne. **Le Déterminisme biologique et la Personnalité consciente.** 1897.

— *** L'Individualité et l'Erreur individualiste.** 1898.

— **Lamarckiens et Darwiniens.** 1899.

LEFÈVRE, prof. à l'Univ. de Lille. **Obligation morale et idéalisme.** 1895.

LEVALLOIS (Jules). **Déisme et Christianisme.**

LIARD, de l'Institut. *** Les Logiciens anglais contemporains.** 4ᵉ édit.

— **Des définitions géométriques et des définitions empiriques.** 2ᵉ édit.

LICHTENBERGER (Henri), professeur à l'Université de Nancy. *** La philosophie de Nietzsche.** 6ᵉ édit. 1901.

— *** Friedrich Nietzsche. Aphorismes et fragments choisis.** 1899.

LOMBROSO. **L'Anthropologie criminelle** et ses récents progrès. 4ᵉ édit. 1901.

— **Nouvelles recherches d'anthropologie criminelle et de psychiatrie.** 1892.

— **Les Applications de l'anthropologie criminelle.** 1892.

LUBBOCK (Sir John). *** Le Bonheur de vivre.** 2 volumes. 5ᵉ édit.

— *** L'Emploi de la vie.** 3ᵉ éd. 1901.

LYON (Georges), maître de conf. à l'École normale. *** La Philosophie de Hobbes.**

MARGUERY (E.). **L'Œuvre d'art et l'évolution.** 1899.

MARIANO. **La Philosophie contemporaine en Italie.**

MARION, professeur à la Sorbonne. *** J. Locke, sa vie, son œuvre.** 2ᵉ édit.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-12, à 2 fr. 50 le vol.

MAUXION, professeur à l'Université de Poitiers. **L'instruction par l'éducation** *et les Théories pédagogiques de Herbart*. 1900.
MILHAUD (G.), professeur à l'Université de Montpellier. * **Le Rationnel.** 1898.
— * **Essai sur les conditions et les limites de la Certitude logique.** 2e édit. 1898.
MOSSO. * **La Peur.** Étude psycho-physiologique (avec figures). 2e édit.
— * **La Fatigue intellectuelle et physique**, trad. Langlois. 3e édit.
MURISIER (E.), professeur à la Faculté des lettres de Neuchâtel (Suisse). **Les Maladies du sentiment religieux.** 1901.
NAVILLE (E.), doyen de la Faculté des lettres et sciences sociales de l'Université de Genève. **Nouvelle classification des sciences.** 2e édit. 1901.
NORDAU (Max). * **Paradoxes psychologiques**, trad. Dietrich. 4e édit. 1900.
— **Paradoxes sociologiques**, trad. Dietrich. 3e édit. 1901.
— * **Psycho-physiologie du Génie et du Talent**, trad. Dietrich. 2e édit. 1898.
NOVICOW (J.). **L'Avenir de la Race blanche.** 1897.
OSSIP-LOURIÉ, lauréat de l'Institut. **Pensées de Tolstoï.** 1898.
— * **La Philosophie de Tolstoï.** 1899.
— **La Philosophie sociale dans le théâtre d'Ibsen.** 1900.
PALANTE (G.). agrégé de l'Université. **Précis de sociologie.** 1901.
PAULHAN (Fr.). **Les Phénomènes affectifs et les lois de leur apparition** 2e éd. 1901.
— * **Joseph de Maistre et sa philosophie.** 1893.
— **Psychologie de l'invention.** 1900.
PILLON (F.). * **La Philosophie de Ch. Secrétan.** 1898.
PILO (Mario). * **La psychologie du Beau et de l'Art**, trad. Aug. Dietrich.
PIOGER (Dr Julien). **Le Monde physique**, essai de conception expérimentale. 1893.
QUEYRAT, prof. de l'Univ. * **L'Imagination et ses variétés chez l'enfant.** 2e édit.
— * **L'Abstraction**, son rôle dans l'éducation intellectuelle. 1894.
— **Les Caractères et l'éducation morale.** 2e éd. 1901.
REGNAUD (P.), professeur à l'Université de Lyon. **Logique évolutionniste.** *L'Entendement dans ses rapports avec le langage*. 1897.
— **Comment naissent les mythes.** 1897.
RÉMUSAT (Charles de), de l'Académie française. * **Philosophie religieuse.**
RENARD (Georges), professeur au Conservatoire des arts et métiers. **Le régime socialiste**, *son organisation politique et économique*. 2e édit. 1898.
RIBOT (Th.), de l'Institut, professeur au Collège de France, directeur de la *Revue philosophique*. **La Philosophie de Schopenhauer.** 8e édition.
— * **Les Maladies de la mémoire.** 14e édit.
— * **Les Maladies de la volonté.** 16e édit.
— * **Les Maladies de la personnalité.** 9e édit.
— * **La Psychologie de l'attention.** 5e édit.
RICHARD (G.), docteur ès lettres. * **Le Socialisme et la Science sociale.** 2e édit.
RICHET (Ch.). **Essai de psychologie générale.** 4e édit. 1901.
ROBERTY (E. de). **L'Inconnaissable, sa métaphysique, sa psychologie.**
— **L'Agnosticisme.** Essai sur quelques théories pessim. de la connaissance. 2e édit.
— **La Recherche de l'Unité.** 1893.
— **Auguste Comte et Herbert Spencer.** 2e édit.
— * **Le Bien et le Mal.** 1896.
— **Le Psychisme social.** 1897.
— **Les Fondements de l'Ethique.** 1898.
— **Constitution de l'Éthique.** 1901.
ROISEL. **De la Substance.**
— **L'Idée spiritualiste.** 2e éd. 1901.
SAIGEY. **La Physique moderne.** 2e édit.
SAISSET (Émile), de l'Institut. * **L'Ame et la Vie.**
SCHŒBEL. **Philosophie de la raison pure.**
SCHOPENHAUER. * **Le Libre arbitre**, trad. par M. Salomon Reinach, de l'Institut. 8e éd.
— * **Le Fondement de la morale**, traduit par M. A. Burdeau. 7e édit.
— **Pensées et Fragments**, avec intr. par M. J. Bourdeau. 15e édit.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-12 à 1 fr. 50 le vol.

SELDEN (Camille). **La Musique en Allemagne**, étude sur Mendelssohn.
STUART MILL. * **Auguste Comte et la Philosophie positive**. 6ᵉ édit.
— * **L'Utilitarisme**. 2ᵉ édit.
— **Correspondance inédite avec Gustave d'Eichthal** (1828-1842) — (1864-1871), avant-propos et trad. par Eug. d'Eichthal. 1898.
TAINE (H.), de l'Académie française. * **Philosophie de l'art dans les Pays-Bas.**
TANON. **L'Évolution du droit et la Conscience sociale**. 1900.
TARDE, de l'Institut, professeur au Collège de France. **La Criminalité comparée.** 4ᵉ édition. 1898.
— * **Les Transformations du Droit**. 2ᵉ édit. 1899.
— * **Les Lois sociales**. 2ᵉ édit. 1898.
THAMIN (R.), recteur de l'Académie de Rennes. * **Éducation et Positivisme.** 2ᵉ édit. Couronné par l'Institut.
THOMAS (P. Félix), docteur ès lettres. * **La suggestion**, son rôle dans l'éducation intellectuelle. 2ᵉ édit. 1898.
— * **Morale et éducation**, 1899.
TISSIÉ. * **Les Rêves**, avec préface du professeur Azam. 2ᵉ éd. 1898.
VIANNA DE LIMA. **L'Homme selon le transformisme.**
WECHNIAKOFF. **Savants, penseurs et artistes**, publié par Raphael Petrucci.
WUNDT. **Hypnotisme et Suggestion**. Étude critique, traduit par M. Keller.
ZELLER. **Christian Baur et l'École de Tubingue**, traduit par M. Ritter.
ZIEGLER. **La Question sociale est une Question morale**, trad. Palante. 2ᵉ édit.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-8.

Br. à 3 fr 75, 5 fr., 7 fr. 50, 10 fr., 12 fr. 50 et 15 fr.; Cart. angl., 1 fr. en plus par vol.; Demi-rel. en plus 2 fr. par vol.

ADAM (Ch.), recteur de l'Académie de Dijon. * **La Philosophie en France** (première moitié du XIXᵉ siècle). 7 fr. 50
AGASSIZ. * **De l'Espèce et des Classifications.** 5 fr.
ALENGRY (Franck), docteur ès lettres, inspecteur d'académie. * **Essai historique et critique sur la Sociologie chez Aug. Comte**. 1900. 10 fr.
ARRÉAT. * **Psychologie du peintre.** 5 fr.
AUBRY (le Dʳ P.). **La Contagion du meurtre**. 1896. 3ᵉ édit. 5 fr.
BAIN (Alex.). **La Logique inductive et déductive**. Trad. Compayré. 2 vol. 3ᵉ éd. 20 fr.
— * **Les Sens et l'Intelligence**. 1 vol. Trad. Cazelles. 3ᵉ édit. 10 fr.
— * **Les Émotions et la Volonté**. Trad. Le Monnier. 10 fr.
BALDWIN (Mark), professeur à l'Université de Princeton (États-Unis). **Le Développement mental chez l'enfant et dans la race**. Trad. Nourry. 1897. 7 fr. 50
BARTHÉLEMY-SAINT HILAIRE, de l'Institut. **La Philosophie dans ses rapports avec les sciences et la religion.** 5 fr.
BARZELOTTI, prof. à l'Univ. de Rome. **La Philosophie de H. Taine**. Trad. Aug. Dietrich. 1900. 7 fr. 50
BERGSON (H.), professeur au Collège de France. * **Matière et mémoire**, essai sur les relations du corps à l'esprit. 2ᵉ édit. 1900. 5 fr.
— **Essai sur les données immédiates de la concience**. 2ᵉ édit. 1898. 3 fr. 75
BERTRAND, prof. à l'Université de Lyon. * **L'Enseignement intégral**. 1898. 5 fr.
— **Les Études dans la démocratie**. 1900. 5 fr.
BOIRAC (Émile), recteur de l'Acad. de Grenoble. * **L'Idée du Phénomène.** 5 fr.
BOUGLÉ, professeur à l'Université de Toulouse. **Les Idées égalitaires**. 1899. 3 fr. 75
BOURDEAU (L.). **Le Problème de la mort**. 3ᵉ édition. 1900. 5 fr.
— **Le Problème de la vie**. 1 vol. in-8. 1901. 7 fr. 50

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

BOURDON, professeur à l'Université de Rennes. * **L'Expression des émotions et des tendances dans le langage.** 7 fr. 50
BOUTROUX (Em.), de l'Institut. **Etudes d'histoire de la philos.** 2e éd. 1901. 7 fr. 50
BROCHARD (V.), de l'Institut. **De l'Erreur.** 1 vol. 2e édit. 1897. 5 fr.
BRUNSCHWICG (E.), prof. au lycée Condorcet, docteur ès lettres. * **Spinoza.** 3 fr. 75
— **La Modalité du jugement.** 5 fr.
CARRAU (Ludovic), professeur à la Sorbonne. **La Philosophie religieuse en Angleterre, depuis Locke jusqu'à nos jours.** 5 fr.
CHABOT (Ch.), prof. à l'Univ. de Lyon. * **Nature et Moralité.** 1897. 5 fr.
CLAY (R.). * **L'Alternative,** *Contribution à la Psychologie.* 2e édit. 10 fr.
COLLINS (Howard). * **La Philosophie de Herbert Spencer,** avec préface de M. Herbert Spencer, traduit par H. de Varigny. 3e édit. 1900. 10 fr.
COMTE (Aug.). **La Sociologie,** résumé par E. Rigolage. 1897. 7 fr. 50
CONTA (B.). **Théorie de l'ondulation universelle.** 1894. 3 fr. 75
COSTE. **Les principes d'une Sociologie objective.** 1899. 3 fr. 75
— **L'Expérience des peuples et les prévisions qu'elle autorise,** suite à la *Sociologie objective.* 1900. 10 fr.
CRÉPIEUX-JAMIN. **L'Écriture et le Caractère.** 4e édit. 1897. 7 fr. 50
DE LA GRASSERIE (R.), lauréat de l'Institut. **De la Psychologie des religions.** 1899. 5 fr.
DEWAULE, docteur ès lettres. * **Condillac et la Psychol. anglaise contemp.** 5 fr.
DUPRAT (G. L.), docteur ès lettres. **L'Instabilité mentale.** 1899. 5 fr.
DUPROIX (P.), professeur à l'Université de Genève. * **Kant et Fichte et le problème de l'éducation.** 2e édit. 1897. (Ouvrage couronné par l'Académie française.) 5 fr.
DURAND (de Gros). **Aperçus de taxinomie générale.** 1898. 5 fr.
— **Nouvelles recherches sur l'esthétique et la morale.** 1 vol. in-8. 1899. 5 fr.
— **Variétés philosophiques.** 2e édit. revue et augmentée. 1900. 5 fr.
DURKHEIM, prof. à l'Univ. de Bordeaux. * **De la division du travail social.** 2e édit. 1901. 7 fr. 50
— **Le Suicide,** *étude sociologique.* 1897. 7 fr. 50
— * **L'Année sociologique.** Collaborateurs : MM. Simmel, Bouglé, Mauss, Fauconnet, Hubert, Lapie, Em. Lévy, Richard, A. Milhaud, Simiand, Muffang et Parodi. — 1re année, 1896-1897. — 2e année, 1897-1898. — 3e année, 1898-1899. 4e année, 1899-1900. Chaque volume. 10 fr.
ESPINAS (A.), professeur à la Sorbonne. **La Philosophie sociale du XVIIIe siècle et la Révolution française.** 1898. 7 fr. 50
FERRERO (G.). **Les Lois psychologiques du symbolisme.** 1895. 5 fr.
FERRI (Louis). **La Psychologie de l'association,** depuis Hobbes. 7 fr. 50
FLINT, prof. à l'Univ. d'Edimbourg. * **La Philos. de l'histoire en Allemagne.** 7 fr. 50
FONSEGRIVE, professeur au lycée Buffon. * **Essai sur le libre arbitre.** Couronné par l'Institut. 2e édit. 1895. 10 fr.
FOUILLÉE (Alf.), de l'Institut. * **La Liberté et le Déterminisme.** 5e édit. 7 fr. 50
— **Critique des systèmes de morale contemporains.** 4e édit. 7 fr. 50
— * **La Morale, l'Art, la Religion,** d'après Guyau. 4e édit. augm. 3 fr. 75
— **L'Avenir de la Métaphysique fondée sur l'expérience.** 2e édit. 5 fr.
— * **L'Évolutionnisme des idées-forces.** 7 fr. 50
— * **La Psychologie des idées-forces.** 2 vol. 2e édit. 15 fr.
— * **Tempérament et caractère.** 3e édit. 7 fr. 50
— **Le Mouvement positiviste et la conception sociol. du monde.** 2e édit. 7 fr. 50
— **Le Mouvement idéaliste et la réaction contre la science posit.** 2e édit. 7 fr. 50
— **Psychologie du peuple français.** 7 fr. 50
— **La France au point de vue moral.** 1900. 7 fr. 50
FRANCK (A.), de l'Institut. **Philosophie du droit civil.** 5 fr.
FULLIQUET. **Essai sur l'Obligation morale.** 1898. 7 fr. 50
GAROFALO, agrégé de l'Université de Naples. **La Criminologie.** 4e édit. 7 fr. 50
— **La Superstition socialiste.** 1895. 5 fr.
GÉRARD-VARET, professeur à l'Université de Dijon. **L'Ignorance et l'Irréflexion.** 1899. 5 fr.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

GOBLOT (E.), Professeur à l'Université de Caen. ***Essai sur la Classification des sciences**. 1898. 5 fr.

GODFERNAUX (A.), docteur ès lettres. * **Le Sentiment et la pensée**. 1894. 5 fr.

GORY (G.), docteur ès lettres. **L'Immanence de la raison dans la connaissance sensible**. 1896. 5 fr.

GREEF (de), prof. à la nouvelle Université libre de Bruxelles. **Le Transformisme social**. Essai sur le progrès et le regrès des sociétés. 2e éd. 1901. 7 fr. 50

GURNEY, MYERS et PODMORE. **Les Hallucinations télépathiques**, traduit et abrégé des « *Phantasms of The Living* » par L. MARILLIER, préf. de CH. RICHET. 3e éd. 7 fr. 50

GUYAU (M.). * **La Morale anglaise contemporaine**. 4e édit. 7 fr. 50

— **Les Problèmes de l'esthétique contemporaine**. 6e édit. 5 fr

— **Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction**. 5e édit. 5 fr.

— **L'Irréligion de l'avenir**, étude de sociologie. 7e édit. 7 fr. 50

— * **L'Art au point de vue sociologique**. 5e édit. 7 fr. 50

— ***Education et Hérédité**, étude sociologique. 5e édit. 5 fr.

HANNEQUIN, professeur à l'Université de Lyon. **Essai sur l'hypothèse des atomes**. 2e édition. 1899. 7 fr. 50

HALÉVY (Élie), docteur ès lettres, professeur à l'École des sciences politiques. **La Formation du radicalisme philosophique**, 1901 : T. I, *La jeunesse de Bentham*, 7 fr. 50. — T. II, *l'Evolution de la Doctrine utilitaire* (1789-1815). 7 fr. 50

HARTENBERG (Dr Paul). **Les Timides et la Timidité**. 1901. 5 fr.

HERBERT SPENCER. ***Les premiers Principes**. Traduc. Cazelles. 9e éd. 10 fr.

— * **Principes de biologie**. Traduct. Cazelles. 4e édit. 2 vol. 20 fr.

— * **Principes de psychologie**. Trad. par MM. Ribot et Espinas. 2 vol. 20 fr.

— ***Principes de sociologie**. 4 vol., traduits par MM. Cazelles et Gerschel : Tome I. 10 fr. — Tome II. 7 fr. 50. — Tome III. 15 fr. — Tome IV. 3 fr. 75

— * **Essais sur le progrès**. Trad. A. Burdeau. 5e édit. 7 fr. 50

— **Essais de politique**. Trad. A. Burdeau. 4e édit. 7 fr. 50

— **Essais scientifiques**. Trad. A. Burdeau. 3e édit. 7 fr. 50

— * **De l'Education physique, intellectuelle et morale**. 10e édit. (Voy. p. 3, 20, 21 et 32.) 5 fr.

HIRTH (G.). ***Physiologie de l'Art**. Trad. et introd. de M. L. Arréat. 5 fr.

HOFFDING, professeur à l'Université de Copenhague. **Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience**. Trad. par L. POITEVIN. Préf. de Pierre JANET. 1900. 7 fr. 50

IZOULET (J.), professeur au Collège de France. * **La Cité moderne**. 6e édit. 1901. 10 fr.

JANET (Paul), de l'Institut. * **Les Causes finales**. 4e édit. 10 fr.

— * **Victor Cousin et son œuvre**. 3e édition. 7 fr. 50

— * **Œuvres philosophiques de Leibniz**. 2e édit. 2 vol. 1900. 20 fr.

JANET (Pierre), chargé de cours à la Sorbonne. * **L'Automatisme psychologique**, essai sur les formes inférieures de l'activité mentale. 3e édit. 7 fr. 50

LALANDE (A.), agrégé de philosophie, docteur ès lettres. ***La Dissolution opposée à l'évolution**, dans les sciences physiques et morales. 1 vol. in-8. 1899. 7 fr. 50

LANG (A.). ***Mythes, Cultes et Religion**. Traduit par MM. Marillier et Dirr, introduction de Marillier. 1896. 10 fr.

LAVELEYE (de). ***De la Propriété et de ses formes primitives**. 5e édit. 10 fr.

— ***Le Gouvernement dans la démocratie**. 2 vol. 3e édit. 1896. 15 fr.

LE BON (Dr Gustave). **Psychologie du socialisme**. 3e édit. 1900. 7 fr. 50

LECHARTIER (G.). **David Hume, moraliste et sociologue**. 1900. 5 fr.

LECLÈRE (A.), Dr ès lettres. **Essai critique sur le droit d'affirmer**. 1901. 5 fr.

LÉVY-BRUHL, maître de conférences à la Sorbonne. ***La Philosophie de Jacobi**. 1894. 5 fr.

— ***Lettres inédites de J.-S. Mill à Auguste Comte**, *publiées avec les réponses de Comte et une introduction*. 1899. 10 fr.

— ***La Philosophie d'Auguste Comte**. 1900. 7 fr. 50

LIARD, de l'Institut. * **Descartes**. 5 fr.

— * **La Science positive et la Métaphysique**. 4e édit. 7 fr. 50

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

LICHTENBERGER (H.), professeur à l'Université de Nancy. **Richard Wagner, poète et penseur.** 2e édit. 1899. (Ouvrage couronné par l'Académie française, prix Bordin.) 10 fr.

LOMBROSO. * **L'Homme criminel** (criminel-né, fou-moral, épileptique), précédé d'une préface de M. le docteur LETOURNEAU. 3e éd. 2 vol. et atlas. 1895. 36 fr.

LOMBROSO ET FERRERO. **La Femme criminelle et la prostituée.** 15 fr.

LOMBROSO et LASCHI. **Le Crime politique et les Révolutions** 2 vol. 15 fr.

LYON (Georges), maître de conférences à l'École normale supérieure. * **L'Idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle.** 7 fr. 50

MALAPERT (P.), docteur ès lettres, prof. au lycée Louis-le-Grand. * **Les Eléments du caractère et leurs lois de combinaison.** 1897. 5 fr.

MARION (H.), professeur à la Sorbonne. * **De la Solidarité morale.** Essai de psychologie appliquée. 6e édit. 1897. 5 fr.

MARTIN (Fr.), docteur ès lettres, prof. au lycée Saint-Louis. * **La Perception extérieure et la Science positive**, essai de philosophie des sciences. 1894. 5 fr.

MATTHEW ARNOLD. **La Crise religieuse.** 7 fr. 50

MAX MULLER, prof. à l'Université d'Oxford. * **Nouvelles études de mythologie**, trad. de l'anglais par L. Job, docteur ès lettres. 1898. 12 fr. 50

NAVILLE (E.), correspond. de l'Institut. **La Physique moderne.** 2e édit. 5 fr.

— * **La Logique de l'hypothèse.** 2e edit. 5 fr.

— * **La Definition de la philosophie.** 1894. 5 fr.

— **Le libre Arbitre.** 2e édit. 1898. 5 fr.

— **Les Philosophies négatives.** 1899. 5 fr.

NORDAU (Max). * **Dégénérescence**, trad. de Aug. Dietrich. 5e éd. 1898. 2 vol. Tome I. 7 fr. 50. Tome II. 10 fr.

— **Les Mensonges conventionnels de notre civilisation.** 5e édit. 1899. 5 fr.

NOVICOW **Les Luttes entre Sociétés humaines.** 2e édit. 10 fr.

— * **Les Gaspillages des sociétés modernes** 2e édit. 1899. 5 fr.

OLDENBERG, professeur à l'Université de Kiel. * **Le Bouddha, sa Vie, sa Doctrine, sa Communauté**, trad. par P. Foucher. Préf. de Lucien Lévy. 2e éd. 1901. 7 fr. 50

OUVRÉ (H.), professeur à l'Université de Bordeaux. **Les Formes littéraires de la pensée grecque.** 1900. *Ouvrage couronné par l'Association pour l'enseignement des études grecques.* 10 fr.

PAULHAN (Fr.). **L'Activité mentale et les Éléments de l'esprit.** 10 fr.

— **Les Types intellectuels : esprits logiques et esprits faux.** 1896. 7 fr. 50

PAYOT (J.), inspect. d'académie. * **L'Éducation de la volonté.** 12e édit. 1901. 5 fr.

— **De la Croyance.** 1896. 5 fr.

PÉRÈS (Jean), professeur au lycée de Toulouse. **L'Art et le Réel.** 1898. 3 fr. 75

PÉREZ (Bernard). **Les Trois premières années de l'enfant.** 5e édit. 5 fr.

— **L'Éducation morale dès le berceau.** 4e édit. 1901. 5 fr.

— * **L'Éducation intellectuelle dès le berceau.** 2e éd. 1901. 5 fr.

PIAT (C.). **La Personne humaine.** 1898. (Couronné par l'Institut). 7 fr. 50

— * **Destinée de l'homme.** 1898. 5 fr.

PICAVET (E.), maître de conférences à l'École des hautes études. * **Les Idéologues**, essai sur l'histoire des idées, des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc., en France, depuis 1789. (Ouvr. couronné par l'Académie française.) 10 fr.

PIDERIT. **La Mimique et la Physiognomonie.** Trad. par M. Girot. 5 fr.

PILLON (F.). * **L'Année philosophique** 10 années : 1890, 1891, 1892, 1893 (épuisé), 1894. 1895, 1896, 1897, 1898, 1899 et 1900. 11 vol. Chaque volume séparément. 5 fr.

PIOGER (J.). **La Vie et la Pensée**, essai de conception expérimentale. 1894. 5 fr.

La Vie sociale, la Morale et le Progrès. 1894. 5 fr.

PREYER, prof. à l'Université de Berlin. **Éléments de physiologie.** 5 fr.

— * **L'Ame de l'enfant.** Développement psychique des premières années. 10 fr.

PROAL, conseiller à la Cour de Paris. * **Le Crime et la Peine.** 3e édit. Couronné par l'Institut 10 fr.

— * **La Criminalité politique.** 1895. 5 fr.

— **Le Crime et le Suicide passionnels.** 1900. 10 fr.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8

RAUH, maître de conférences à l'École normale. **De la méthode dans la psychologie des sentiments.** 1899. 5 fr.
RÉCÉJAC, docteur ès lettres. **Essai sur les Fondements de la Connaissance mystique.** 1897. 5 fr.
RENARD (G.), professeur au Conservatoire des arts et métiers. **La Méthode scientifique de l'histoire littéraire.** 1900. 10 fr.
RENOUVIER (Ch.) de l'Institut. **Les Dilemmes de la métaphysique pure.** 1900. 5 fr.
— **Histoire et solution des problèmes métaphysiques.** 1901 7 fr. 50
RIBOT (Th.), de l'Institut. * **L'Hérédité psychologique.** 5e édit. 7 fr. 50
— * **La Psychologie anglaise contemporaine.** 3e édit. 7 fr. 50
— * **La Psychologie allemande contemporaine.** 4e édit. 7 fr. 50
— **La Psychologie des sentiments.** 3e édit. 1899. 7 fr. 50
— **L'Evolution des idées générales.** 1897. 5 fr.
— **Essai sur l'Imagination créatrice.** 1900. 5 fr.
RICARDOU (A.), docteur ès lettres. * **De l'Idéal.** Couronné par l'Institut. 5 fr.
ROBERTY (E. de). **L'Ancienne et la Nouvelle philosophie.** 7 fr. 50
— * **La Philosophie du siècle** (positivisme, criticisme, évolutionnisme). 5 fr.
ROMANES. * **L'Evolution mentale chez l'homme.** 7 fr. 50
SAIGEY (E.). * **Les Sciences au XVIIIe siècle. La Physique de Voltaire.** 5 fr.
SANZ Y ESCARTIN. **L'Individu et la Réforme sociale,** trad. Dietrich. 7 fr. 50
SCHOPENHAUER. **Aphor. sur la sagesse dans la vie.** Trad. Cantacuzène. 5 fr.
— * **De la Quadruple racine du principe de la raison suffisante,** suivi d'une *Histoire de la doctrine de l'Idéal et du Réel.* Trad. par M. Cantacuzène. 5 fr.
— * **Le Monde comme volonté et comme représentation.** Traduit par M. A. Burdeau. 3e éd. 3 vol. Chacun séparément. 7 fr. 50
SÉAILLES (G.), prof. à la Sorbonne. **Essai sur le génie dans l'art.** 2e édit. 5 fr.
SERGI, prof. à l'Univ. de Rome. **La Psychologie physiologique.** 7 fr. 50
SIGHELE (Scipio). **La Foule criminelle.** Essai de psychologie collective. 2e édition augmentée. 1901. 5 fr.
SOLLIER. **Le Problème de la mémoire.** 1900. 3 fr. 75
SOURIAU (Paul), prof. à l'Univ. de Nancy. **L'Esthétique du mouvement.** 5 fr.
— * **La Suggestion dans l'art.** 5 fr.
STEIN (L.), professeur à l'Université de Berne. **La Question sociale au point de vue philosophique.** 1900. 10 fr.
STUART MILL. * **Mes Mémoires.** Histoire de ma vie et de mes idées. 3e éd. 5 fr.
— * **Système de Logique déductive et inductive.** 4e édit. 2 vol. 20 fr.
— * **Essais sur la Religion.** 2e édit. 5 fr.
— **Lettres inédites à Aug. Comte et réponses d'Aug. Comte,** publiées et précédées d'une introduction par L. Lévy Bruhl. 1899. 10 fr.
SULLY (James). **Le Pessimisme.** Trad. Bertrand. 2e édit. 7 fr. 50
— * **Études sur l'Enfance.** Trad. A. Monod, préface de G. Compayré. 1898. 10 fr.
TARDE (G.), de l'Institut, prof. au Collège de France. * **La Logique sociale.** 2e édit. 1898. 7 fr. 50
— * **Les Lois de l'imitation.** 3e édit. 1900. 7 fr. 50
— **L'Opposition universelle.** *Essai d'une théorie des contraires.* 1897. 7 fr. 50
— **L'Opinion et la Foule.** 1901. 5 fr.
THOMAS (P.-F.), docteur ès lettres. * **L'Éducation des sentiments.** 1898, couronné par l'Institut. 5 fr.
THOUVEREZ (Émile), professeur à l'Université de Toulouse. **Le Réalisme métaphysique** 1894. Couronné par l'Institut. 5 fr.
VACHEROT (Et.), de l'Institut. * **Essais de philosophie critique.** 7 fr. 50
— **La Religion.** 7 fr. 50

COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES

PHILOSOPHIE ANCIENNE

ARISTOTE (Œuvres d'), traduction de J. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, de l'Institut.
— * **Rhétorique.** 2 vol. in-8. 16 fr.
— * **Politique.** 1 vol. in-8... 10 fr.
— **La Métaphysique d'Aristote.** 3 vol. in-8. .... 30 fr.
— **De la Logique d'Aristote,** par M. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE. 2 vol. in-8............. 10 fr.
— **Table alphabétique des matières de la traduction générale d'Aristote,** par M. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, 2 forts vol. in-8. 1892 .... 30 fr.
— **L'Esthétique d'Aristote,** par M. BÉNARD. 1 vol. in-8. 1889. 5 fr.
— **La Poétique d'Aristote,** par HATZFELD (A.), prof. hon. au Lycée Louis-le-Grand et M. DUFOUR, prof. à l'Univ. de Lille. 1 vol. in-8 1900.................... 6 fr.

SOCRATE. * **La Philosophie de Socrate,** par Alf. FOUILLÉE. 2 vol. in-8 .... 16 fr.
— **Le Procès de Socrate,** par G. SOREL. 1 vol. in-8...... 3 fr. 50

PLATON. **Études sur la Dialectique dans Platon et dans Hegel,** par Paul JANET. 1 vol. in-8. 6 fr.
— * **Platon, sa philosophie,** sa vie et de ses œuvres, par CH. BÉNARD. 1 vol. in-8. 1893........ 10 fr.
— **La Théorie platonicienne des Sciences,** par ÉLIE HALÉVY. In-8. 1895..................... 5 fr.

PLATON. **Œuvres,** traduction VICTOR COUSIN revue par J. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE : Socrate et Platon ou le Platonisme — Eutyphron — Apologie de Socrate — Criton — Phédon. 1 vol. in-8. 1896. 7 fr. 50

ÉPICURE. * **La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines,** par M. GUYAU. 1 volume in-8. 3e édit...... 7 fr. 50

BÉNARD. **La Philosophie ancienne,** histoire de ses systèmes. *La Philosophie et la Sagesse orientales. — La Philosophie grecque avant Socrate. — Socrate et les socratiques. — Etudes sur les sophistes grecs.* 1 v. in-8......... 9 fr.

FAVRE (Mme Jules), née VELTEN. **La Morale de Socrate.** In-18. 3 fr. 50
— **La Morale d'Aristote.** In-18. 3 fr. 50

OGEREAU. **Système philosophique des stoïciens.** In-8..... 5 fr.

RODIER (G.). * **La Physique de Straton de Lampsaque.** In-8. 3 fr.

TANNERY (Paul). **Pour l'histoire de la science hellène** (de Thalès à Empédocle). 1 v. in-8. 1887................ 7 fr. 50

MILHAUD (G.). * **Les origines de la science grecque.** 1 vol. in-8. 1893.................... 5 fr.
— **Les philosophes géomètres de la Grèce,** Platon et ses prédécesseurs. 1 vol. in-8. 1900. 6 fr.

PHILOSOPHIE MODERNE

* DESCARTES, par L. LIARD. 1 vol. in-8.................... 5 fr.
— **Essai sur l'Esthétique de Descartes,** par E. KRANTZ. 1 vol. in-8. 2e éd. 1897............ 6 fr.

SPINOZA. **Benedicti de Spinoza opera,** quotquot reperta sunt, recognoverunt J. Van Vloten et J.-P.-N. Land. 2 forts vol. in-8 sur papier de Hollande. .... 45 fr.
Le même en 3 volumes élégamment reliés............ 18 fr.
— **Inventaire des livres formant sa bibliothèque,** publié d'après un document inédit avec des notes biographiques et bibliographiques et une introduction par A.-J. SERVAAS VAN RYOIJEN. 1 v. in-4 sur papier de Hollande....... 15 fr.

SPINOZA. **La Doctrine de Spinoza,** exposée à la lumière des faits scientifiques, par E. FERRIÈRE. 1 vol in-12.......... 3 fr. 50

GEULINCK (Arnoldi). **Opera philosophica** recognovit J.-P.-N. LAND, 3 volumes, sur papier de Hollande, gr. in-8. Chaque vol... 17 fr. 75

GASSENDI. **La Philosophie de Gassendi,** par P.-F. THOMAS. In-8. 1889................... 6 fr.

LOCKE. * **Sa vie et ses œuvres,** par MARION. In-18. 3e éd... 2 fr. 50

MALEBRANCHE. * **La Philosophie de Malebranche**, par OLLÉ-LAPRUNE, de l'Institut. 2 v. in-8. 16 fr.

PASCAL. **Études sur le scepticisme de Pascal**, par DROZ. 1 vol. in-8.............. 6 fr.

VOLTAIRE. **Les Sciences au XVIIIe siècle.** Voltaire physicien, par Em. SAIGEY. 1 vol. in-8. 5 fr.

FRANCK (Ad.), de l'Institut. **La Philosophie mystique en France au XVIIIe siècle.** 1 volume in-18.................. 2 fr. 50

DAMIRON. **Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle.** 3 vol. in-8. 15 fr.

J.-J. ROUSSEAU* **Du Contrat social,** édition comprenant avec le texte définitif les versions primitives de l'ouvrage d'après les manuscrits de Genève et de Neuchâtel, avec introduction par EDMOND DREYFUS-BRISAC. 1 fort volume grand in-8. 12 fr.

ERASME. **Stultitiæ laus des. Erasmi Rot. declamatio.** Publié et annoté par J.-B. KAN, avec les figures de HOLBEIN. 1 v. in-8. 6 fr. 75

PHILOSOPHIE ANGLAISE

DUGALD STEWART. * **Éléments de la philosophie de l'esprit humain.** 3 vol. in-12..... 9 fr.

BACON. **Étude sur François Bacon**, par J. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE. In-18........ 2 fr. 50

— * **Philosophie de François Bacon**, par CH. ADAM. (Couronné par l'Institut). In-8..... 7 fr. 50

BERKELEY. **Œuvres choisies.** *Essai d'une nouvelle théorie de la vision. Dialogues d'Hylas et de Philonoüs.* Trad. de l'angl. par MM. BEAULAVON (G.) et PARODI (D.). In-8. 1895. 5 fr.

PHILOSOPHIE ALLEMANDE

KANT. **La Critique de la raison pratique**, traduction nouvelle avec introduction et notes, par M. PICAVET. 2e édit. 1 vol. in-8.. 6 fr.

— **Éclaircissements sur la Critique de la raison pure**, trad. TISSOT. 1 vol. in-8........ 6 fr.

— * **Principes métaphysiques de la morale**, et *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduct. TISSOT. In-8.............. 8 fr.

— **Doctrine de la vertu**, traduction BARNI. 1 vol. in-8......... 8 fr.

— * **Mélanges de logique**, traduction TISSOT. 1 v. in-8..... 6 fr.

— * **Prolégomènes à toute métaphysique future** qui se présentera comme science, traduction TISSOT. 1 vol. in-8......... 6 fr.

— * **Anthropologie**, suivie de divers fragments relatifs aux rapports du physique et du moral de l'homme, et du commerce des esprits d'un monde à l'autre, traduction TISSOT. 1 vol. in-8........ 6 fr.

—* **Essai critique sur l'Esthétique de Kant**, par V. BASCH. 1 vol. in-8. 1896......... 10 fr.

— **Sa morale**, par CRESSON. 1 vol. in-12............... 2 fr. 50

— **L'Idée ou critique du Kantisme**, par C. PIAT D^r ès-lettres. 2e édit. 1 vol. in-8........ 6 fr.

KANT et FICHTE **et le problème de l'éducation** par PAUL DUPROIX. 1 vol. in-8. 1897........ 5 fr.

SCHELLING. **Bruno**, ou du principe divin. 1 vol. in-8........ 3 fr. 50

HEGEL. * **Logique.** 2 vol. in-8. 14 fr.

— * **Philosophie de la nature.** 3 vol. in-8............... 25 fr.

— * **Philosophie de l'esprit.** 2 vol. in-8................... 18 fr.

— * **Philosophie de la religion.** 2 vol. in-8.............. 20 fr.

— **La Poétique**, trad. par M. Ch. BÉNARD. Extraits de Schiller, Gœthe, Jean-Paul, etc., 2 v. in-8. 12 fr.

— **Esthétique.** 2 vol. in-8, trad. BÉNARD................... 16 fr.

— **Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française**, par E. BEAUSSIRE. 1 vol. in-18........... 2 fr. 50

— **Introduction à la philosophie de Hegel**, par VÉRA. 1 vol. in-8. 2e édit................ 6 fr. 50

—* **La logique de Hegel**, par EUG. NOEL. In-8. 1897.......... 3 fr.

HERBART. * **Principales œuvres pédagogiques**, trad. A. PINLOCHE. In-8. 1894........... 7 fr. 50

MAUXION (M.). **La métaphysique de Herbart et la critique de Kant.** 1 vol. in-8..... 7 fr. 50

— **L'instruction par l'éducation** et *les théories pédagogiques de Herbart.* 1 vol. in-12.... 2 fr. 50

RICHTER (Jean-Paul-Fr.). **Poétique ou Introduction à l'Esthétique.** 2 vol. in-8. 1862....... 15 fr.

SCHILLER. **Son esthétique**, par FR. MONTARGIS. In-8..... 4 fr.

Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle, par DELACROIX (H.), Maître de conf. à l'Univ. de Montpellier. 1 vol. in-8, 1900.. 5 fr.

PHILOSOPHIE ANGLAISE CONTEMPORAINE

(Voir *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, pages 2 à 9.)

ARNOLD (Matt.). — BAIN (Alex.). — CARRAU (Lud.). — CLAY (R.). — COLLINS (H.). — CARUS. — FERRI (L.). — FLINT. — GUYAU. — GURNEY, MYERS et PODMOR. — HERBERT SPENCER. — HUXLEY. — RIBOT. — LIARD. — LANG. — LUBBOCK (Sir John). — LYON (Georges). — MARION. — MAUDSLEY. — STUART-MILL (JOHN). — ROMANES. — SULLY (James).

PHILOSOPHIE ALLEMANDE CONTEMPORAINE

(Voir *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, pages 2 à 9.)

BOUGLÉ. — HARTMANN (E. de). — MAUXION. — NORDAU (Max). — NIETZSCHE. — OLDENBERG. — PIDERIT. — PREYER. — RIBOT (Th.). — SCHMIDT (O.). — SCHŒBEL. — SCHOPENHAUER. — SELDEN (C.). — STRICKER. — WUNDT. — ZELLER. — ZIEGLER.

PHILOSOPHIE ITALIENNE CONTEMPORAINE

(Voir *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, pages 2 à 9.)

BARZELOTTI. — ESPINAS. — FERRERO. — FERRI (Enrico). — FERRI (L.). — GAROFALO. — LÉOPARDI. — LOMBROSO. — LOMBROSO et FERRERO. — LOMBROSO et LASCHI. — MARIANO. — MOSSO. — PILO (Mario). — SERGI. — SIGHELE.

LES GRANDS PHILOSOPHES

Publié sous la direction de M. C. PIAT

Agrégé de philosophie, docteur ès lettres, professeur à l'École des Carmes.

VOLUMES PUBLIÉS :

***Kant**, par M. RUYSSEN, agrégé de l'Université, professeur au lycée de Bordeaux.

Socrate, par M. l'abbé C. PIAT.

Avicenne, par le baron CARRA DE VAUX.

Saint Augustin, par M. l'abbé JULES MARTIN.

Malebranche, par M. Henri JOLY, ancien doyen de la Faculté des lettres de Dijon.

Pascal, par A. HATZFELD, professeur honoraire au lycée Louis-le-Grand.

Chaque étude forme un volume in-8° carré de 300 pages environ, du prix de 5 francs.

SOUS PRESSE OU EN PRÉPARATION :

Saint Anselme, par M. DOMET DE VORGES, ancien ministre plénipotentiaire.

Descartes, par M. le baron Denys COCHIN, député de Paris.

Saint Thomas d'Aquin, par Mgr MERCIER, directeur de l'Institut supérieur de philosophie de l'Université de Louvain, et par M. DE WULF, professeur au même Institut.

Saint Bonaventure, par Mgr DADOLLE, recteur des Facultés libres de Lyon.

Maine de Biran, par M. Marius COUAILHAC, docteur ès lettres.

Rosmini, par M. BAZAILLAS, agrégé de l'Université, professeur au collège Stanislas.

Spinoza, par M. P.-L. COUCHOUD.

Dunsscot, par le R. P. DAVID FLEMING, définiteur général de l'ordre des Franciscains.

BIBLIOTHÈQUE GÉNÉRALE
des

SCIENCES SOCIALES

SECRÉTAIRE DE LA RÉDACTION :
DICK MAY, Secrétaire général de l'École des Hautes Études sociales.

VOLUMES PUBLIÉS :

L'Individualisation de la peine, par R. SALEILLES, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Paris.

L'Idéalisme social, par Eugène FOURNIÈRE, député.

* **Ouvriers du temps passé** (xve et xvie siècles), par H. HAUSER, professeur à l'Université de Clermont-Ferrand.

* **Les Transformations du pouvoir**, par G. TARDE, professeur au Collège de France.

Morale sociale. Leçons professées au collège libre des Sciences sociales, par MM. G. BELOT, MARCEL BERNÈS, BRUNSCHVICG, F. BUISSON, DARLU, DAURIAC, DELBET, CH. GIDE, M. KOVALEVSKY, MALAPERT, le R. P. MAUMUS, DE ROBERTY, G. SOREL, le PASTEUR WAGNER. Préface de M. EMILE BOUTROUX, de l'Institut.

Les Enquêtes, pratique et théorie, par P. DU MAROUSSEM. (Ouvrage couronné par l'Institut.)

Questions de Morale, leçons professées à l'École de morale, par MM. BELOT, BERNÈS, F. BUISSON, A. CROISET, DARLU, DELBOS, FOURNIÈRE, MALAPERT, MOCH, PARODI, G. SOREL.

Le développement du Catholicisme social depuis l'encyclique *Rerum novarum*, par Max TURMANN.

Le Socialisme sans doctrines. *La Question ouvrière et la Question agraire en Australie et en Nouvelle-Zélande*, par A. MÉTIN, agrégé de l'Université, professeur à l'École municipale Lavoisier.

Assistance sociale. *Pauvres et mendiants*, par PAUL STRAUSS, sénateur.

L'Éducation morale dans l'Université. (*Enseignement secondaire.*) Conférences et discussions, sous la présidence de M. A. CROISET, doyen de la Faculté des lettres de l'Université de Paris. (*Ecole des hautes Études sociales*, 1900-1901).

La Méthode historique appliquée aux Sciences sociales, par Charles SEIGNOBOS, maître de conférences à l'Université de Paris.

Chaque volume in-8° carré de 300 pages environ, cartonné à l'anglaise . . . . 6 fr.

SOUS PRESSE OU EN PRÉPARATION :

Hygiène sociale, par E. DUCLAUX, de l'Institut, directeur de l'institut Pasteur.
Le Contrat de salaire, par M. BUREAU, prof. à la Faculté libre de droit de Paris.
La Formation de la Démocratie socialiste en France, par Albert MÉTIN, agrégé de l'Université.
La Méthode géographique appliquée aux Sciences sociales, par Jean BRUNHES, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse).
Les Bourses, par M. THALLER, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Paris.
Le Monisme économique (Sociologie marxiste), par DE KELLÈS-KRAUZ.
L'Organisation industrielle moderne. Ses caractères, son développement, par Maurice DUFOURMENTELLE.
Précis d'Économie sociale. *Le Play et la méthode d'observation*, par Alexis DELAIRE, secrétaire général de la Société d'Économie sociale.

MINISTRES ET HOMMES D'ÉTAT

HENRI WELSCHINGER. — ***Bismarck**. 1 vol. in-16. 1900. . . . . . 2 fr. 50
H. LÉONARDON. — **Prim**. 1 vol. in-16. 1901. . . . . 2 fr. 50
M. COURCELLE. — **Disraëli**. 1 vol. in-16, 1901 . . . . 2 fr. 50

SOUS PRESSE OU EN PRÉPARATION :

J. Ferry, par Alfred RAMBAUD (de l'Institut). — **Gladstone**, par F. DE PRESSENSÉ. — **Okoubo**, ministre japonais, par M. COURANT. — **Léon XIII**, par Anatole LEROY-BEAULIEU. — **Alexandre II**, par BOYER. — **Metternich**, par Ch. SCHEFER. — **Lincoln**, par A. VIALLATE.

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE CONTEMPORAINE

Volumes in-12 brochés à 3 fr. 50. — Volumes in-8 brochés de divers prix

---

EUROPE

SYBEL (H. de). * **Histoire de l'Europe pendant la Révolution française,** traduit de l'allemand par Mlle Dosquet. Ouvrage complet en 6 vol. in-8. 42 fr.

DEBIDOUR, inspecteur général de l'Instruction publique. * **Histoire diplomatique de l'Europe, de 1815 à 1878.** 2 vol. in-8. (Ouvrage couronné par l'Institut.) 18 fr.

FRANCE

AULARD, professeur à la Sorbonne. * **Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême,** étude historique (1793-1794). 1 vol. in-12. 3 fr. 50

— * **Études et leçons sur la Révolution française.** 2 vol. in-12. Chacun. 3 fr. 50

DESPOIS (Eug.). * **Le Vandalisme révolutionnaire.** Fondations littéraires, scientifiques et artistiques de la Convention. 4e éd. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

DEBIDOUR, inspecteur général de l'instruction publique. * **Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France** (1789-1870). 1 fort vol. in-8. 1898. (Couronné par l'Institut.) 12 fr.

ISAMBERT (G.). * **La vie à Paris pendant une année de la Révolution** (1791-1792). 1 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50

MARCELLIN PELLET, ancien député. **Variétés révolutionnaires.** 3 vol. in-12, précédés d'une préface de A. Ranc. Chaque vol. séparém. 3 fr. 50

BONDOIS (P.), agrégé de l'Université. * **Napoléon et la société de son temps** (1793-1821). 1 vol. in-8. 7 fr.

CARNOT (H.), sénateur. * **La Révolution française,** résumé historique. 1 volume in-12. Nouvelle édit. 3 fr. 50

WEILL (G.), docteur ès lettres, agrégé de l'Université. **Histoire du parti républicain en France, de 1814 à 1870.** 1 vol. in-8. 1900. 10 fr.

BLANC (Louis). * **Histoire de Dix ans** (1830-1840). 5 vol. in-8. 25 fr.

— 25 pl. en taille-douce. Illustrations pour l'*Histoire de Dix ans.* 6 fr.

GAFFAREL (P.), professeur à l'Université de Dijon. * **Les Colonies françaises.** 1 vol. in-8. 6e édition revue et augmentée. 5 fr.

LAUGEL (A.). * **La France politique et sociale.** 1 vol. in-8. 5 fr.

SPULLER (E.), ancien ministre de l'Instruction publique. * **Figures disparues,** portraits contemp., littér. et politiq. 3 vol. in-12. Chacun. 3 fr. 50

— **Histoire parlementaire de la deuxième République.** 1 volume in-12. 2e édit. 3 fr. 50

— **Hommes et choses de la Révolution.** 1 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50

TAXILE DELORD. * **Histoire du second Empire** (1848-1870). 6 v. in-8. 42 fr.

VALLAUX (C.). * **Les campagnes des armées françaises** (1792-1815). 1 vol. in-12, avec 17 cartes dans le texte. 3 fr. 50

ZEVORT (E.), recteur de l'Académie de Caen. **Histoire de la troisième République :**

Tome I. * **La présidence de M. Thiers.** 1 vol. in-8. 2e édit. 7 fr.
Tome II. * **La présidence du Maréchal.** 1 vol. in-8. 2e édit. 7 fr
Tome III. **La présidence de Jules Grévy.** 1 vol. in-8. 7 fr.
Tome IV. **La présidence de Sadi Carnot.** 1 vol. in-8. 7 fr.

WAHL, inspecteur général honoraire de l'Instruction aux colonies. * **L'Algérie.** 1 vol. in-8. 3e édit. refondue, 1898. (Ouvrage couronné par l'Institut.) 5 fr.

LANESSAN (J.-L. de). * **L'Indo-Chine française.** Étude économique, politique et administrative sur *la Cochinchine, le Cambodge, l'Annam et le Tonkin.* (Ouvrage couronné par la Société de géographie commerciale de Paris, médaille Dupleix.) 1 vol. in-8, avec 5 cartes en couleurs hors texte. 15 fr.

PIOLET (J.-B.). **La France hors de France,** notre émigration, sa nécessité. 1 vol. in-8. 1900. 10 fr.

LAPIE (P.), maître de conférences à l'Université de Rennes. * **Les Civilisations tunisiennes** (Musulmans, Israélites, Européens). 1 vol. in-12. 1898. (Couronné par l'Académie française.) 3 fr. 50

WEILL (Georges), agrégé de l'Université, docteur ès lettres. **L'École saint-simonienne**, son histoire, son influence jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50

ANGLETERRE

LAUGEL (Aug.). * **Lord Palmerston et lord Russell.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50

SIR CORNEWAL LEWIS. * **Histoire gouvernementale de l'Angleterre, depuis 1770 jusqu'à 1830.** Traduit de l'anglais. 1 vol. in-8. 7 fr.

REYNALD (H.), doyen de la Faculté des lettres d'Aix. * **Histoire de l'Angleterre**, depuis la reine Anne jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 2ᵉ éd. 3 fr. 50

MÉTIN (Albert). * **Le Socialisme en Angleterre.** 1 vol. in-12. 1897. 3 fr. 50

ALLEMAGNE

VÉRON (Eug.). * **Histoire de la Prusse**, depuis la mort de Frédéric II jusqu'à la bataille de Sadowa. 1 vol. in-12. 6ᵉ édit., augmentée d'un chapitre nouveau contenant le résumé des événements jusqu'à nos jours, par P. BONDOIS, professeur agrégé d'histoire au lycée Buffon. 3 fr. 50

— * **Histoire de l'Allemagne**, depuis la bataille de Sadowa jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 3ᵉ éd., mise au courant des événements par P. BONDOIS. 3 fr. 50

ANDLER (Ch.), maître de conférences à l'École normale. **Les origines du socialisme d'état en Allemagne.** 1 vol. in-8. 1897. 7 fr.

GUILLAND (A.), professeur d'histoire à l'École polytechnique suisse. * **L'Allemagne nouvelle et ses historiens.** NIEBUHR, RANKE, MOMMSEN, SYBEL, TREITSCHKE. 1 vol. in-8. 1899. 5 fr.

AUTRICHE-HONGRIE

ASSELINE (L.). * **Histoire de l'Autriche, depuis la mort de Marie-Thérèse jusqu'à nos jours.** 1 vol. in-12. 3ᵉ édit. 3 fr. 50

BOURLIER (J.). * **Les Tchèques et la Bohême contemporaine**, avec préface de M. FLOURENS, ancien ministre des Affaires étrangères. 1 vol. in-12. 1897. 3 fr. 50

AUERBACH, professeur à la Faculté des lettres de Nancy. **Les races et les nationalités en Autriche-Hongrie.** In-8, 1898. 5 fr.

SAYOUS (Ed.), professeur à la Faculté des lettres de Besançon. **Histoire des Hongrois** et de leur littérature politique, de 1790 à 1815. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

ITALIE

SORIN (Élie). * **Histoire de l'Italie**, depuis 1815 jusqu'à la mort de Victor-Emmanuel. 1 vol. in-12. 1888. 3 fr. 50

GAFFAREL (P.), professeur à la Faculté des lettres de Dijon. * **Bonaparte et les Républiques italiennes** (1796-1799). 1895. 1 vol. in-8. 5 fr.

BOLTON KING (M. A.). **Histoire de l'unité italienne.** Histoire politique de l'Italie, de 1814 à 1871, traduit de l'anglais, par M. MACQUART, introduction de M. Yves GUYOT. 1900. 2 vol. in-8. 15 fr.

ESPAGNE

REYNALD (H.). * **Histoire de l'Espagne**, depuis la mort de Charles III jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

ROUMANIE

DAMÉ (Fr.). **Histoire de la Roumanie contemporaine**, depuis l'avènement des princes indigènes jusqu'à nos jours. 1 vol. in-8. 1900. 7 fr.

RUSSIE

CRÉHANGE (M.), agrégé de l'Université. * **Histoire contemporaine de la Russie**, depuis la mort de Paul Iᵉʳ jusqu'à l'avènement de Nicolas II (1801-1894). 1 vol. in-12. 2ᵉ édit. 1895. 3 fr. 50

SUISSE

DAENDLIKER. * **Histoire du peuple suisse.** Trad. de l'allem. par Mᵐᵉ Jules FAVRE et précédée d'une Introduction de Jules FAVRE. 1 vol. in-8. 5 fr.

GRÈCE & TURQUIE

BÉRARD (V.), docteur ès lettres. * **La Turquie et l'Hellénisme contemporain.** (Ouvrage cour. par l'Acad. française.) 1 v. in-12. 3ᵉ éd. 3 fr. 50

RODOCANACHI (E.). ***Bonaparte et les îles Ioniennes**, épisode des conquêtes de la République et du premier Empire (1797-1816). 1 volume in-8. 1899. 5 fr.

CHINE

CORDIER (H.), professeur à l'École des langues orientales. **Histoire des relations de la Chine avec les puissances occidentales** (1860-1900). T. I. *L'empereur Toung-Tché*. 1861-1875. 1 vol. in-8. 10 fr.
T. II. (1876-1901). 1 vol. in-8. (*Paraîtra en octobre.*) 10 fr.

COURANT (M.), maître de conférences à l'Université de Lyon. **En Chine.** *Mœurs et institutions. Hommes et faits*. 1 vol. in-16. 3 fr. 50

AMERIQUE

DEBERLE (Alf.). * **Histoire de l'Amérique du Sud**, depuis sa conquête jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 3e édit., revue par A. MILHAUD, agrégé de l'Université. 3 fr. 50

BARNI (Jules). * **Histoire des idées morales et politiques en France au XVIIIe siècle.** 2 vol. in-12. Chaque volume. 3 fr. 50
— * **Les Moralistes français au XVIIIe siècle.** 1 vol. in-12 faisant suite aux deux précédents. 3 fr. 50

BEAUSSIRE (Émile), de l'Institut. **La Guerre étrangère et la Guerre civile.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50

BOURDEAU (J.). * **Le Socialisme allemand et le Nihilisme russe.** 1 vol. in-12. 2e édit. 1894. 3 fr. 50
— **L'évolution du Socialisme.** 1901. 1 vol. in-16. 3 fr. 50

D'EICHTHAL (Eug.). **Souveraineté du peuple et gouvernement.** 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50

DEPASSE (Hector). **Transformations sociales.** 1894. 1 vol. in-12. 3 fr. 50
— **Du Travail et de ses conditions** (Chambres et Conseils du travail). 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50

DRIAULT (E.), prof. agr. au lycée d'Orléans. **Les problèmes politiques et sociaux à la fin du XIXe siècle.** In-8. 1900. 7 fr.
— * **La question d'Orient**, préface de G. MONOD, de l'Institut. 1 vol. in-8. 2e édit. 1900. 7 fr.

GUÉROULT (G.). * **Le Centenaire de 1789**, évolution polit., philos., artist. et scient. de l'Europe depuis cent ans. 1 vol. in-12. 1889. 3 fr. 50

LAVELEYE (E. de), correspondant de l'Institut. **Le Socialisme contemporain.** 1 vol. in-12. 10e édit. augmentée. 3 fr. 50

LICHTENBERGER (A.). * **Le Socialisme utopique**, *étude sur quelques précurseurs du Socialisme*. 1 vol. in-12. 1898. 3 fr. 50
— * **Le Socialisme et la Révolution française.** 1 vol. in-8. 5 fr.

MATTER (P.). **La dissolution des assemblées parlementaires**, étude de droit public et d'histoire. 1 vol. in-8. 1898. 5 fr.

REINACH (Joseph). **Pages républicaines.** 1894. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

SCHEFER (C.). * **Bernadotte roi** (1810-1818-1844). 1 vol. in-8. 1899. 5 fr.

SPULLER (E.). * **Éducation de la démocratie.** 1 vol. in-12. 1892. 3 fr. 50
— **L'Évolution politique et sociale de l'Église.** 1 vol. in-12. 1893. 3 fr. 50

BONET-MAURY. **Histoire de la liberté de conscience** depuis l'édit de Nantes jusqu'à juillet 1870. 1 vol. in-8. 1900. 5 fr.

BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE ET POLITIQUE

DESCHANEL (E.), sénateur, professeur au Collège de France. * **Le Peuple et la Bourgeoisie.** 1 vol. in-8. 2e édit. 5 fr.

DU CASSE. **Les Rois frères de Napoléon Ier.** 1 vol, in-8. 10 fr.

LOUIS BLANC. **Discours politiques** (1848-1881). 1 vol. in-8. 7 fr. 50

PHILIPPSON. **La Contre-révolution religieuse au XVIe siècle.** 1 vol. in-8. 10 fr.

HENRARD (P.). **Henri IV et la princesse de Condé.** 1 vol. in-8 6 fr.

NOVICOW. **La Politique internationale.** 1 fort vol. in-8. 7 fr.

REINACH (Joseph). * **La France et l'Italie devant l'histoire** 1 vol. in-8. 1893. 5 fr.

LORIA (A.). **Les Bases économiques de la constitution sociale.** 1 vol. in-8. 1893. 7 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

***De l'authenticité des épigrammes de Simonide**, par AM. HAUVETTE, professeur adjoint. 1 vol. in-8. 5 fr.

***Antinomies linguistiques**, par M. le Prof. VICTOR HENRY, 1 v. in-8. 2 fr.

***Mélanges d'histoire du moyen âge**, par MM. le Prof. A. LUCHAIRE, DUPONT, FERRIER et POUPARDIN. 1 vol. in-8. 3 fr. 50

***Études linguistiques sur la Basse-Auvergne, phonétique historique du patois de Vinzelles** (**Puy-de-Dôme**), par ALBERT DAUZAT, préface de M. le Prof. ANT. THOMAS. 1 vol. in-8. 6 fr.

***De la flexion dans Lucrèce**, par M. le Prof. A. CARTAULT, 1 v. in-8. 4 fr.

***Le treize vendémiaire an IV**, par HENRY ZIVY. 1 vol. in-8. 4 fr.

Essai de restitution des plus anciens Mémoriaux de la Chambre des Comptes de Paris, par MM. J. PETIT, GAVRILOVITCH, MAURY et TÉODORU, préface de M. CH.-V. LANGLOIS, chargé de cours. 1 vol. in-8. 9 fr.

Étude sur quelques manuscrits de Rome et de Paris, par M. le Prof. A. LUCHAIRE, membre de l'Institut. 1 vol. in-8. 6 fr.

Etudes sur les Satires d'Horace, par M. le Prof. A. CARTAULT. 1 vol. in 8. 11 fr.

L'imagination et les mathématiques selon Descartes, par P. BOUTROUX, licencié ès lettres. 1 vol. in-8. 2 fr.

***Le dialecte alaman de Colmar** (**Haute-Alsace**) **en 1870**, grammaire et lexique, par M. le prof VICTOR HENRY. 1 vol in-8. 8 fr.

La main-d'œuvre industrielle dans l'ancienne Grèce, par M. le Prof. GUIRAUD. 1 vol. in-8. 7 fr.

Mélanges d'histoire du Moyen-Age, publiés sous la direction de M. le Prof. A. LUCHAIRE, par MM. LUCHAIRE, HALPHEN et HUCKEL. 1 vol. in-8. 6 fr.

TRAVAUX DE L'UNIVERSITÉ DE LILLE

PAUL FABRE. **La polyptyque du chanoine Benoît — Etude sur un manuscrit de la bibliothèque de Cambrai.** 3 fr. 50

MÉDÉRIC DUFOUR. **Sur la constitution rythmique et métrique du drame grec.** 1re série, 4 fr.; 2e série, 2 fr. 50; 3e série, 2 fr. 50.

A. PINLOCHE. * **Principales œuvres de Herbart.** 7 fr. 50

A. PENJON. **Pensée et réalité**, de A. SPIR, trad. de l'allem. in-8. 10 fr.

G. LEFÈVRE. **Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des Universaux.** Etude suivie de documents originaux. 1898. 3 fr.

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

Lettres intimes de J.-M. Alberoni adressées au comte J. Rocca, ministre des finances du duc de Parme, par Emile BOURGEOIS, maître de conférences à l'École normale. 1 vol. in-8. 10 fr.

Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle, par Raymond THAMIN, recteur de l'Académie de Rennes. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

La république des Provinces-Unies, la France et les Pays-Bas espagnols, de 1630 à 1650, par M. le Prof. A. WADDINGTON. TOME I (1630-42). 1 vol. in-8. 6 fr. — TOME II (1642-50). 1 vol. in-8. 6 fr.

Le Vivarais, essai de géographie régionale, par BURDIN. 1 vol. in-8. 6 fr.

PUBLICATIONS HISTORIQUES ILLUSTRÉES

***DE SAINT-LOUIS A TRIPOLI PAR LE LAC TCHAD**, par le lieutenant-colonel MONTEIL. 1 beau vol. in-8 colombier, précédé d'une préface de M. DE VOGÜÉ, de l'Académie française, illustrations de RIOU. 1895. *Ouvrage couronné par l'Académie française (Prix Montyon).* 20 fr.

***HISTOIRE ILLUSTRÉE DU SECOND EMPIRE**, par Taxile DELORD. 6 vol. in-8, avec 500 gravures. Chaque vol. broché, 8 fr.

HISTOIRE POPULAIRE DE LA FRANCE, depuis les origines jusqu'en 1815. — 4 vol. in-8, avec 1323 gravures. Chacun, 7 fr. 50

*RECUEIL DES INSTRUCTIONS

DONNÉES

AUX AMBASSADEURS ET MINISTRES DE FRANCE

DEPUIS LES TRAITÉS DE WESTPHALIE JUSQU'À LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

Publié sous les auspices de la Commission des archives diplomatiques au Ministère des Affaires étrangères.

Beaux vol. in-8 rais., imprimés sur pap. de Hollande, avec Introduction et notes.

I. — AUTRICHE, par M. Albert SOREL, de l'Académie française. *Épuisé.*
II. — SUÈDE, par M. A. GEFFROY, de l'Institut................ 20 fr.
III. — PORTUGAL, par le vicomte DE CAIX DE SAINT-AYMOUR..... 20 fr.
IV et V. — POLOGNE, par M. LOUIS FARGES, 2 vol............... 30 fr.
VI. — ROME, par M. G. HANOTAUX, de l'Académie française..... 20 fr.
VII. — BAVIÈRE, PALATINAT ET DEUX-PONTS, par M. André LEBON. 25 fr.
VIII et IX. — RUSSIE, par M. Alfred RAMBAUD, de l'Institut. 2 vol. Le 1er vol. 20 fr. Le second vol........................ 25 fr.
X. — NAPLES ET PARME, par M. Joseph REINACH............... 20 fr.
XI. — ESPAGNE (1649-1750), par MM. MOREL-FATIO et LÉONARDON (tome I).................................... 20 fr.
XII et XII *bis*. — ESPAGNE (1750-1789) (t. II et III), par les mêmes.... 40 fr.
XIII. — DANEMARK, par M. A. GEFFROY, de l'Institut.............. 14 fr.
XIV et XV. — SAVOIE-MANTOUE, par M. HORRIC de BEAUCAIRE. 2 vol. 40 fr.
XVI. — PRUSSE, par M. WADDINGTON. 1 vol. 28 fr.

---

*INVENTAIRE ANALYTIQUE

DES

ARCHIVES DU MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES

PUBLIÉ

Sous les auspices de la Commission des archives diplomatiques

I. — **Correspondance politique de MM. de CASTILLON et de MARILLAC, ambassadeurs de France en Angleterre (1537-1542)**, par M. JEAN KAULEK, avec la collaboration de MM. Louis Farges et Germain Lefèvre-Pontalis. 1 vol. in-8 raisin................ 15 fr.

II. — **Papiers de BARTHÉLEMY, ambassadeur de France en Suisse, de 1792 à 1797** (année 1792), par M. Jean KAULEK. 1 vol. in-8 raisin.................................... 15 fr.

III. — **Papiers de BARTHÉLEMY** (janvier-août 1793), par M. JEAN KAULEK. 1 vol. in-8 raisin.............................. 15 fr.

IV. — **Correspondance politique de ODET DE SELVE, ambassadeur de France en Angleterre** (1546-1549), par M. G. LEFÈVRE-PONTALIS. 1 vol. in-8 raisin.............................. 15 fr.

V. — **Papiers de BARTHÉLEMY** (septembre 1793 à mars 1794), par M. Jean KAULEK. 1 vol. in-8 raisin....................... 18 fr.

VI. — **Papiers de BARTHÉLEMY** (avril 1794 à février 1795), par M. JEAN KAULEK. 1 vol. in-8 raisin........................ 20 fr.

VII. — **Papiers de BARTHÉLEMY** (mars 1795 à septembre 1796). *Négociations de la paix de Bâle*, par M. Jean KAULEK. 1 v. in-8 raisin. 20 fr.

VIII. — **Correspondance politique de GUILLAUME PELLICIER, ambassadeur de France à Venise (1540-1542)**, par M. Alexandre TAUSSERAT-RADEL. 1 fort vol. in-8 raisin..................... 40 fr.

Correspondance des Deys d'Alger avec la Cour de France (1759-1833), recueillie par Eug. PLANTET, attaché au Ministère des Affaires étrangères. 2 vol. in-8 raisin avec 2 planches en taille-douce hors texte. 30 fr.

Correspondance des Beys de Tunis et des Consuls de France avec la Cour (1577-1830), recueillie par Eug. PLANTET, publiée sous les auspices du Ministère des Affaires étrangères. 3 vol. in-8 raisin. TOME I (1577-1700). *Épuisé.* — TOME II (1700-1770). 20 fr. — TOME III (1770-1830). 20 fr.

*REVUE PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

Dirigée par Th. RIBOT, Membre de l'Institut, Professeur au Collège de France.
(26e année, 1901.)

Paraît tous les mois, par livraisons de 7 feuilles grand in-8, et forme chaque année deux volumes de 680 pages chacun.

Prix d'abonnement : Un an, pour Paris, **30** fr. — Pour les départements et l'étranger, **33** fr. — La livraison, **3** fr.

Les années écoulées, chacune **30** francs, et la livraison, **3** fr.

Tables des matières (1876-1887), in-8....... **3** fr. — (1888-1895), in-8....... **3** fr.

*REVUE HISTORIQUE

Dirigée par G. MONOD
Membre de l'Institut, Maître de conférences à l'École normale,
Président de la section historique et philologique à l'École des hautes études.
(26e année, 1901.)

Paraît tous les deux mois, par livraisons grand in-8 de 15 feuilles et forme par an trois volumes de 500 pages chacun.

Prix d'abonnement : Un an, pour Paris, **30** fr. — Pour les départements et l'étranger, **33** fr. — La livraison, **6** fr.

Les années écoulées, chacune **30** fr.; le fascicule, **6** fr. Les fascicules de la 1re année, **9** fr.

TABLES GÉNÉRALES DES MATIÈRES

I. 1876 à 1880. 3 fr.; pour les abonnés, 1 fr. 50
II. 1881 à 1885. 3 fr.; — 1 fr. 50
III. 1886 à 1890. 5 fr.; pour les abonnés, 2 fr. 50
IV. 1891 à 1895. 3 fr.; — 1 fr. 50

ANNALES DES SCIENCES POLITIQUES
RECUEIL BIMESTRIEL

Publié avec la collaboration des professeurs et des anciens élèves de l'Ecole libre des Sciences politiques
(*Seizième année*, 1901.)

COMITÉ DE RÉDACTION : M. Émile BOUTMY, de l'Institut, directeur de l'Ecole; M. ALF. DE FOVILLE, de l'Institut, conseiller maître à la Cour des comptes; M. R. STOURM, ancien inspecteur des finances et administrateur des Contributions indirectes; M. Alexandre RIBOT, député, ancien ministre; M. Gabriel ALIX; M. L. RENAULT, professeur à la Faculté de droit; M. Albert SOREL, de l'Académie française; M. A. VANDAL, de l'Académie française; M. Aug. ARNAUNÉ, Directeur de la Monnaie; M. Emile BOURGEOIS, maître de conférences à l'Ecole normale supérieure; Directeurs des groupes de travail, professeurs à l'Ecole.

Rédacteur en chef : M. A. VIALLATE.

Conditions d'abonnement. — Un an (du 15 janvier) : Paris, **18** fr.; départements et étranger, **19** fr. — La livraison, **3** fr. **50**.

Les trois premières années (1886-1887-1888) *se vendent chacune* **16** *francs, les livraisons, chacune* **5** *francs, la quatrième année* (1889) *et les suivantes se vendent chacune* **18** *francs, et les livraisons, chacune* **3** *fr.* **50**.

Revue de l'École d'Anthropologie de Paris

(11e année, 1901)

Recueil mensuel publié par les professeurs :

MM. CAPITAN (Anthropologie pathologique), Mathias DUVAL (Anthropogénie et Embryologie), Georges HERVÉ (Ethnologie), J.-V. LABORDE (Anthropologie biologique), André LEFÈVRE (Ethnographie et Linguistique), Ch. LETOURNEAU (Histoire des civilisations), MANOUVRIER (Anthropologie physiologique), MAHOUDEAU (Anthropologie zoologique), SCHRADER (Anthropologie géographique), H. THULIÉ, directeur de l'Ecole.

Abonnement : France et Étranger, **10** fr. — Le numéro, **1** fr.

ANNALES DES SCIENCES PSYCHIQUES

Dirigées par le Dr DARIEX
(11e année, 1901)

Les **ANNALES DES SCIENCES PSYCHIQUES** paraissent tous les deux mois par numéros de quatre feuilles in-8 carré (64 pages), *depuis le* 15 *janvier* 1891.

Abonnement : Pour tous pays, **12** fr. — Le numéro, **2** fr. **50**.

REVUE DE MORALE SOCIALE

(3e année, 1901)

Directeur : **Louis BRIDEL**, professeur à l'Université de Genève.

La *Revue de Morale sociale* paraît tous les 3 mois par livraisons de 8 feuilles au moins.

Abonnement : Un an, **10** fr. — Le numéro, **2** fr. **75**

L'année commence le 1er avril.

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE
INTERNATIONALE
Publiée sous la direction de M. Émile ALGLAVE

La *Bibliothèque scientifique internationale* est une œuvre dirigée par les auteurs mêmes, en vue des intérêts de la science, pour la populariser sous toutes ses formes, et faire connaître immédiatement dans le monde entier les idées originales, les directions nouvelles, les découvertes importantes qui se font chaque jour dans tous les pays. Chaque savant expose les idées qu'il a introduites dans la science et condense pour ainsi dire ses doctrines les plus originales.

La *Bibliothèque scientifique internationale* ne comprend pas seulement des ouvrages consacrés aux sciences physiques et naturelles; elle aborde aussi les sciences morales, comme la philosophie, l'histoire, la politique et l'économie sociale, la haute législation, etc.; mais les livres traitant des sujets de ce genre se rattachent encore aux sciences naturelles, en leur empruntant les méthodes d'observation et d'expérience qui les ont rendues si fécondes depuis deux siècles.

Cette collection paraît à la fois en français et en anglais: à Paris, chez Félix Alcan; à Londres, chez C. Kegan, Paul et Cie; à New-York, chez Appleton.

Les titres marqués d'un astérisque* sont adoptés par le *Ministère de l'Instruction publique de France* pour les bibliothèques des lycées et des collèges.

LISTE DES OUVRAGES PAR ORDRE D'APPARITION

93 VOLUMES IN-8, CARTONNÉS A L'ANGLAISE. CHAQUE VOLUME : 6 FRANCS.

1. J. TYNDALL. * **Les Glaciers et les Transformations de l'eau,** avec figures. 1 vol. in-8. 7e édition. 6 fr.
2. BAGEHOT. * **Lois scientifiques du développement des nations** dans leurs rapports avec les principes de la sélection naturelle et de l'hérédité. 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
3. MAREY. * **La Machine animale,** locomotion terrestre et aérienne, avec de nombreuses fig. 1 vol. in-8. 6e édit. augmentée. 6 fr.
4. BAIN. * **L'Esprit et le Corps.** 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
5. PETTIGREW. * **La Locomotion chez les animaux,** marche, natation. 1 vol. in-8, avec figures. 2e édit. 6 fr.
6. HERBERT SPENCER.* **La Science sociale.** 1 v. in-8. 12e édit. 6 fr.
7. SCHMIDT (O.). * **La Descendance de l'homme et le Darwinisme.** 1 vol. in-8, avec fig. 6e édition. 6 fr.
8. MAUDSLEY. * **Le Crime et la Folie.** 1 vol. in-8. 7e édit. 6 fr.
9. VAN BENEDEN. * **Les Commensaux et les Parasites dans le règne animal.** 1 vol. in-8, avec figures. 4e édit. 6 fr.
10. BALFOUR STEWART.* **La Conservation de l'énergie,** suivi d'une Étude sur la *nature de la force*, par M. P. de SAINT-ROBERT, avec figures. 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
11. DRAPER. **Les Conflits de la science et de la religion.** 1 vol. in-8. 10e édition. 6 fr.
12. L. DUMONT. * **Théorie scientifique de la sensibilité.** 1 vol. in-8. 4e édition. 6 fr.
13. SCHUTZENBERGER. * **Les Fermentations.** 1 vol. in-8, avec fig. 6e édit. 6 fr.
14. WHITNEY. * **La Vie du langage.** 1 vol. in-8. 4e édit. 6 fr.
15. COOKE et BERKELEY. * **Les Champignons.** 1 vol. in-8, avec figures. 4e édition. 6 fr.
16. BERNSTEIN. * **Les Sens.** 1 vol. in-8, avec 91 fig. 5e édit. 6 fr.
17. BERTHELOT. * **La Synthèse chimique.** 1 vol. in-8. 8e édit. 6 fr.

18. NIEWENGLOWSKI (H.). * **La photographie et la photochimie.** 1 vol. in-8, avec gravures et une planche hors texte. 6 fr.
19. LUYS. * **Le Cerveau et ses fonctions,** avec fig. 1 v. in-8. 7e édit. 6 fr.
20. STANLEY JEVONS. * **La Monnaie et le Mécanisme de l'échange.** 1 vol. in-8. 5e édition. 6 fr.
21. FUCHS. * **Les Volcans et les Tremblements de terre.** 1 vol. in-8, avec figures et une carte en couleur. 5e édition. 6 fr.
22. GÉNÉRAL BRIALMONT. * **Les Camps retranchés et leur rôle dans la défense des États,** avec fig. dans le texte et 2 planches hors texte. 3e édit. *Épuisé.*
23. DE QUATREFAGES. * **L'Espèce humaine.** 1 v. in-8. 13e édit. 6 fr.
24. BLASERNA et HELMHOLTZ. * **Le Son et la Musique.** 1 vol. in-8, avec figures. 5e édition. 6 fr.
25. ROSENTHAL. * **Les Nerfs et les Muscles.** 1 vol. in-8, avec 75 figures. 3e édition. *Epuisé.*
26. BRUCKE et HELMHOLTZ. * **Principes scientifiques des beaux-arts.** 1 vol. in-8, avec 39 figures. 4e édition. 6 fr.
27. WURTZ. * **La Théorie atomique.** 1 vol. in-8. 8e édition. 6 fr.
28-29. SECCHI (le père). * **Les Étoiles.** 2 vol. in-8, avec 63 figures dans le texte et 17 pl. en noir et en couleur hors texte. 3e édit. 12 fr.
30. JOLY. * **L'Homme avant les métaux.** 1 v. in-8, avec fig. 4e éd. *Épuisé.*
31. A. BAIN. * **La Science de l'éducation.** 1 vol. in-8. 9e édit. 6 fr.
32-33. THURSTON (R.). * **Histoire de la machine à vapeur,** précédée d'une Introduction par M. Hirsch. 2 vol. in-8, avec 140 figures dans le texte et 16 planches hors texte. 3e édition. 12 fr.
34. HARTMANN (R.). * **Les Peuples de l'Afrique.** 1 vol. in-8, avec figures. 2e édition. *Épuisé.*
35. HERBERT SPENCER. * **Les Bases de la morale évolutionniste.** 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
36. HUXLEY. * **L'Écrevisse,** introduction à l'étude de la zoologie. 1 vol. in-8, avec figures. 2e édition. 6 fr.
37. DE ROBERTY. * **De la Sociologie.** 1 vol. in-8. 3e édition. 6 fr.
38. ROOD. * **Théorie scientifique des couleurs.** 1 vol. in-8, avec figures et une planche en couleur hors texte. 2e édition. 6 fr.
39. DE SAPORTA et MARION. * **L'Évolution du règne végétal** (les Cryptogames). 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
40-41. CHARLTON BASTIAN. * **Le Cerveau, organe de la pensée chez l'homme et chez les animaux.** 2 vol. in-8, avec figures. 2e éd. 12 fr.
42. JAMES SULLY. * **Les Illusions des sens et de l'esprit.** 1 vol. in-8, avec figures. 3e édit. 6 fr.
43. YOUNG. * **Le Soleil.** 1 vol. in-8, avec figures. *Épuisé.*
44. DE CANDOLLE. * **L'Origine des plantes cultivées.** 4e éd. 1 v. in-8. 6 fr.
45-46. SIR JOHN LUBBOCK. * **Fourmis, abeilles et guêpes.** Études expérimentales sur l'organisation et les mœurs des sociétés d'insectes hyménoptères. 2 vol. in-8, avec 65 figures dans le texte et 13 planches hors texte, dont 5 coloriées. *Épuisé.*
47. PERRIER (Edm.). **La Philosophie zoologique avant Darwin.** 1 vol. in-8. 3e édition. 6 fr.
48. STALLO. * **La Matière et la Physique moderne.** 1 vol. in-8. 3e éd., précédé d'une Introduction par Ch. Friedel. 6 fr.
49. MANTEGAZZA. **La Physionomie et l'Expression des sentiments.** 1 vol. in-8. 3e édit., avec huit planches hors texte. 6 fr.
50. DE MEYER. * **Les Organes de la parole et leur emploi pour la formation des sons du langage.** 1 vol. in-8, avec 51 figures, précédé d'une Introd. par M. O. Claveau. 6 fr.
51. DE LANESSAN. * **Introduction à l'Étude de la botanique** (le Sapin.) 1 vol. in-8. 2e édit., avec 143 figures dans le texte. 6 fr.
52-53. DE SAPORTA et MARION. * **L'Évolution du règne végétal** (les Phanérogames). 2 vol. in-8, avec 136 figures. 12 fr.

54. TROUESSART. ***Les Microbes, les Ferments et les Moisissures.** 1 vol. in-8. 2e édit., avec 107 figures dans le texte. 6 fr.
55. HARTMANN (R.).***Les Singes anthropoïdes, et leur organisation comparée à celle de l'homme.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
56. SCHMIDT (O.).***Les Mammifères dans leurs rapports avec leurs ancêtres géologiques.** 1 vol. in-8, avec 51 figures, 6 fr.
57. BINET et FÉRÉ. **Le Magnétisme animal.** 1 vol. in-8. 4e édit. 6 fr.
58-59. ROMANES.***L'Intelligence des animaux.** 2 v. in-8. 3e édit. 12 fr.
60. F. LAGRANGE. **Physiol. des exerc. du corps.** 1 v. in-8 7e édit. 6 fr.
61. DREYFUS.* **Évol. des mondes et des sociétés.** 1 v. in-8 3e édit. 6 fr.
62. DAUBRÉE. * **Les Régions invisibles du globe et des espaces célestes.** 1 vol. in-8, avec 85 fig. dans le texte. 2e édit. 6 fr.
63-64. SIR JOHN LUBBOCK. * **L'Homme préhistorique.** 2 vol. in-8, avec 228 figures dans le texte. 4e édit. 12 fr.
65. RICHET (Ch.). **La Chaleur animale.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
66. FALSAN (A.). ***La Période glaciaire principalement en France et en Suisse.** 1 vol. in-8, avec 105 figures et 2 cartes. *Épuisé.*
67. BEAUNIS (H.). **Les Sensations internes.** 1 vol. in-8. 6 fr.
68. CARTAILHAC (E.). **La France préhistorique**, d'après les sépultures et les monuments. 1 vol. in-8, avec 162 figures. 2e édit. 6 fr.
69. BERTHELOT.***La Révolution chimique, Lavoisier.** 1 vol. in-8. 6 fr.
70. SIR JOHN LUBBOCK. * **Les Sens et l'instinct chez les animaux,** principalement chez les insectes. 1 vol. in-8, avec 150 figures. 6 fr.
71. STARCKE. ***La Famille primitive.** 1 vol. in-8. 6 fr.
72. ARLOING. * **Les Virus.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
73. TOPINARD. * **L'Homme dans la Nature.** 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.
74. BINET (Alf.).***Les Altérations de la personnalité.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
75. DE QUATREFAGES (A.).***Darwin et ses précurseurs français.** 1 vol. in-8. 2e édition refondue. 6 fr.
76. LEFÈVRE (A.). * **Les Races et les langues.** 1 vol. in-8. 6 fr.
77-78. DE QUATREFAGES. * **Les Emules de Darwin.** 2 vol. in-8, avec préfaces de MM. E. Perrier et Hamy. 12 fr.
79. BRUNACHE (P.).***Le Centre de l'Afrique. Autour du Tchad.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
80. ANGOT (A.). ***Les Aurores polaires.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
81. JACCARD. ***Le pétrole, le bitume et l'asphalte** au point de vue géologique. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
82. MEUNIER (Stan.).***La Géologie comparée.** 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.
83. LE DANTEC. ***Théorie nouvelle de la vie.** 1 vol. in-8. 2e éd. 6 fr.
84. DE LANESSAN.* **Principes de colonisation.** 1 vol. in-8. 6 fr.
85. DEMOOR, MASSART et VANDERVELDE. ***L'évolution régressive en biologie et en sociologie.** 1 vol. in-8, avec gravures. 6 fr.
86. MORTILLET (G. de). ***Formation de la Nation française.** 1 vol. in-8, avec 150 gravures et 18 cartes. 2e édit. 6 fr.
87. ROCHÉ (G.).***La Culture des Mers** (piscifacture, pisciculture, ostréiculture). 1 vol. in-8, avec 81 gravures. 6 fr.
88. COSTANTIN (J.).***Les Végétaux et les Milieux cosmiques** (adaptation, évolution). 1 vol. in-8, avec 171 gravures. 6 fr.
89. LE DANTEC. **L'évolution individuelle et l'hérédité.** 1 vol. in-8. 6 fr.
90. GUIGNET et GARNIER.***La Céramique ancienne et moderne.** 1 vol. avec grav. 6 fr.
91. GELLÉ (E.-M.). * **L'audition et ses organes.** 1 v. in-8, avec gr. 6 fr.
92. MEUNIER (St.). **La Géologie expérimentale.** 1 v. in-8, avec grav. 6 fr.
93. COSTANTIN (J.). ***La Nature tropicale.** 1 vol. in-8, avec grav. 6 fr.
94. GROSSE (E.). **Les débuts de l'art.** 1 vol. in-8, préface de M. Marillier, avec gravures. 6 fr.
95. GRASSET (J.). **Les Maladies de l'orientation et de l'équilibre.** 1 vol. in-8 avec gravures. 6 fr

LISTE PAR ORDRE DE MATIÈRES
DES 93 VOLUMES PUBLIÉS
DE LA BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE

Chaque volume in-8, cartonné à l'anglaise..... 6 francs.

SCIENCES SOCIALES

* **Introduction à la science sociale**, par HERBERT SPENCER. 1 vol. in-8. 12e édit. 6 fr.
* **Les Bases de la morale évolutionniste**, par HERBERT SPENCER. 1 vol. in-8. 4e édit. 6 fr.

Les Conflits de la science et de la religion, par DRAPER, professeur à l'Université de New-York. 1 vol. in-8. 10e édit. 6 fr.

* **Le Crime et la Folie**, par H. MAUDSLEY, professeur de médecine légale à l'Université de Londres. 1 vol. in-8. 7e édit. 6 fr.
* **La Monnaie et le Mécanisme de l'échange**, par W. STANLEY JEVONS, professeur à l'Université de Londres. 1 vol. in-8. 5e édit. 6 fr.
* **La Sociologie**, par DE ROBERTY. 1 vol. in-8. 3e édit. 6 fr.
* **La Science de l'éducation**, par Alex. BAIN, professeur à l'Université d'Aberdeen (Écosse). 1 vol. in-8. 9e édit. 6 fr.
* **Lois scientifiques du développement des nations** dans leurs rapports avec les principes de l'hérédité et de la sélection naturelle, par W. BAGEHOT. 1 vol. in-8. 6e édit. 6 fr.
* **La Vie du langage**, par D. WHITNEY, professeur de philologie comparée à Yale-College de Boston (États-Unis). 1 vol. in-8. 3e édit. 6 fr.
* **La Famille primitive**, par J. STARCKE, professeur à l'Université de Copenhague. 1 vol. in-8. 6 fr.
* Principes de colonisation, par J.-L. de LANESSAN, prof. à la Faculté de médecine de Paris, ancien gouverneur de l'Indo-Chine, 1 vol. in-8. 6 fr.

PHYSIOLOGIE

* **Les Illusions des sens et de l'esprit**, par James SULLY. 1 v. in-8. 2e édit. 6 fr.
* **La Locomotion chez les animaux** (marche, natation et vol), par J.-B. PETTIGREW, professeur au Collège royal de chirurgie d'Édimbourg (Écosse). 1 vol. in-8, avec 140 figures dans le texte. 2e édit. 6 fr.
* **La Machine animale**, par E.-J. MAREY, membre de l'Institut, prof. au Collège de France. 1 vol. in-8, avec 117 figures. 6e édit. 6 fr.
* **Les Sens**, par BERNSTEIN, professeur de physiologie à l'Université de Halle (Prusse). 1 vol. in-8, avec 91 figures dans le texte. 4e édit. 6 fr.
* **Les Organes de la parole**, par H. DE MEYER, professeur à l'Université de Zurich, traduit de l'allemand et précédé d'une introduction sur l'*Enseignement de la parole aux sourds-muets*, par O. CLAVEAU, inspecteur général des établissements de bienfaisance. 1 vol. in-8, avec 51 grav. 6 fr.

La Physionomie et l'Expression des sentiments, par P. MANTEGAZZA, professeur au Muséum d'histoire naturelle de Florence. 1 vol. in-8, avec figures et 8 planches hors texte. 3e édit. 6 fr.

* **Physiologie des exercices du corps**, par le docteur F. LAGRANGE. 1 vol. in-8. 7e édit. (Ouvrage couronné par l'Institut.) 6 fr.

La Chaleur animale, par CH. RICHET, professeur de physiologie à la Faculté de médecine de Paris. 1 vol. in-8, avec figures dans le texte. 6 fr.

Les Sensations internes, par H. BEAUNIS. 1 vol. in-8. 6 fr.

* **Les Virus**, par M. ARLOING, professeur à la Faculté de médecine de Lyon, directeur de l'école vétérinaire. 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.
* **Théorie nouvelle de la vie**, par F. LE DANTEC, docteur ès sciences, 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.

L'évolution individuelle et l'hérédité, par *le même*. 1 vol. in-8. 6 fr.

* **L'audition et ses organes**, par le Doctr E.-M. GELLÉ, membre de la Société de biologie. 1 vol. in-8 avec grav. 6 fr.

PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

* **Le Cerveau et ses fonctions**, par J. LUYS, membre de l'Académie de médecine, médecin de la Charité. 1 vol. in-8, avec fig. 7e édit. 6 fr.
* **Le Cerveau et la Pensée chez l'homme et les animaux**, par CHARLTON BASTIAN, professeur à l'Université de Londres. 2 vol. in-8, avec 184 fig. dans le texte. 2e édit. 12 fr.

Les Maladies de l'orientation et de l'équilibre, par J. GRASSET, professeur à la Faculté de médecine de Montpellier. 1 vol. in-8 avec gravures. 6 fr.

* **Le Crime et la Folie**, par H. MAUDSLEY, professeur à l'Université de Londres. 1 vol. in-8. 6e édit. 6 fr.
* **L'Esprit et le Corps**, considérés au point de vue de leurs relations, suivi d'études sur les *Erreurs généralement répandues au sujet de l'esprit*, par Alex. BAIN, prof. à l'Université d'Aberdeen (Écosse). 1 v. in-8. 6e éd. 6 fr.
* **Théorie scientifique de la sensibilité** : *le Plaisir et la Peine*, par Léon DUMONT. 1 vol. in-8. 3e édit. 6 fr.
* **La Matière et la Physique moderne**, par STALLO, précédé d'une préface par M. Ch. FRIEDEL, de l'Institut. 1 vol. in-8. 2e édit. 6 fr.

Le Magnétisme animal, par Alf. BINET et Ch. FÉRÉ. 1 vol. in-8, avec figures dans le texte. 4e édit. 6 fr.

* **L'Intelligence des animaux**, par ROMANES. 2 v. in-8. 2e éd. précédée d'une préface de M. E. PERRIER, prof. au Muséum d'histoire naturelle. 12 fr.
* **L'Évolution des mondes et des sociétés**, par C. DREYFUS. In-8. 6 fr.
* **L'évolution régressive en biologie et en sociologie**, par DEMOOR, MASSART et VANDERVELDE, prof. des Univ. de Bruxelles. 1 v. in-8, avec grav. 6 fr.
* **Les Altérations de la personnalité**, par Alf. BINET, directeur du laboratoire de psychologie à la Sorbonne. In-8, avec gravures. 6 fr.

ANTHROPOLOGIE

* **L'Espèce humaine**, par A. DE QUATREFAGES, de l'Institut, professeur au Muséum d'histoire naturelle de Paris. 1 vol. in-8. 12e édit. 6 fr.
* **Ch. Darwin et ses précurseurs français**, par A. DE QUATREFAGES. 1 v. in-8. 2e édition. 6 fr.
* **Les Émules de Darwin**, par A. DE QUATREFAGES, avec une préface de M. EDM. PERRIER, de l'Institut, et une notice sur la vie et les travaux de l'auteur par E.-T. HAMY, de l'Institut. 2 vol. in-8. 12 fr.
* **Les Singes anthropoïdes** et leur organisation comparée à celle de l'homme, par R. HARTMANN, prof. à l'Univ. de Berlin. 1 vol. in-8, avec 63 fig. 6 fr.
* **L'Homme préhistorique**, par SIR JOHN LUBBOCK, membre de la Société royale de Londres. 2 vol. in-8, avec 228 gravures dans le texte. 3e édit. 12 fr.

La France préhistorique, par E. CARTAILHAC. In-8, avec 150 gr. 2e édit. 6 fr.

* **L'Homme dans la Nature**, par TOPINARD, ancien secrétaire général de la Société d'anthropologie de Paris. 1 vol. in-8, avec 101 gravures. 6 fr.
* **Les Races et les Langues**, par André LEFÈVRE, professeur à l'École d'anthropologie de Paris. 1 vol. in-8. 6 fr.
* **Le centre de l'Afrique. Autour du Tchad**, par P. BRUNACHE, administrateur à Aïn-Fezza (Algérie). 1 vol. in-8, avec gravures. 6 fr.
* **Formation de la Nation française**, par G. de MORTILLET, professeur à l'École d'anthropologie. In-8, avec 150 grav. et 18 cartes. 2e édit. 6 fr.

ZOOLOGIE

* **La Descendance de l'homme et le Darwinisme**, par O. SCHMIDT, professeur à l'Université de Strasbourg. 1 vol. in-8, avec figures. 6e édit. 6 fr.
* **Les Mammifères dans leurs rapports avec leurs ancêtres géologiques**, par O. SCHMIDT. 1 vol. in-8, avec 51 figures dans le texte. 6 fr.
* **Les Sens et l'instinct chez les animaux**, et principalement chez les insectes, par Sir JOHN LUBBOCK. 1 vol. in-8 avec grav. 6 fr.
* **L'Écrevisse**, introduction à l'étude de la zoologie, par Th.-H. HUXLEY, membre de la Société royale de Londres. 1 vol. in-8, avec 82 grav. 6 fr.
* **Les Commensaux et les Parasites** dans le règne animal, par P.-J. VAN BENEDEN, professeur à l'Université de Louvain (Belgique). 1 vol. in-8, avec 82 figures dans le texte. 3e édit. 6 fr.
* **La Philosophie zoologique avant Darwin**, par EDMOND PERRIER, de l'Institut, prof. au Muséum. 1 vol. in-8. 2e édit. 6 fr.
* **Darwin et ses précurseurs français**, par A. de QUATREFAGES, de l'Institut. 1 vol. in-8. 2e édit. 6 fr.
* **La Culture des mers en Europe** (Pisciculture, piscifacture, ostréiculture), par G. ROCHÉ, insp. gén. des pêches maritimes. In-8, avec 81 grav. 6 fr.

BOTANIQUE — GÉOLOGIE

* **Les Champignons**, par COOKE et BERKELEY. 1 v. in-8, avec 110 fig. 4e éd. 6 fr.
* **L'Évolution du règne végétal**, par G. DE SAPORTA et MARION, prof. à la Faculté des sciences de Marseille :
  * I. *Les Cryptogames*. 1 vol. in-8, avec 85 figures dans le texte. 6 fr.
  * II. *Les Phanérogames*. 2 vol. in-8, avec 136 fig. dans le texte. 12 fr.
* **Les Volcans et les Tremblements de terre**, par FUCHS, prof. à l'Univ. de Heidelberg. 1 vol. in-8, avec 36 fig. 5e éd. et une carte en couleurs. 6 fr.

* **La Période glaciaire**, principalement en France et en Suisse, par A. FALSAN. 1 vol. in-8, avec 105 gravures et 2 cartes hors texte. *Epuisé.*

* **Les Régions invisibles du globe et des espaces célestes**, par A. DAUBRÉE, de l'Institut 1 vol. in-8, 2ᵉ édit., avec 89 gravures. 6 fr.

* **Le Pétrole, le Bitume et l'Asphalte**, par M. JACCARD, professeur à l'Académie de Neuchâtel (Suisse). 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.

* **L'Origine des plantes cultivées**, par A. DE CANDOLLE, correspondant de l'Institut. 1 vol. in-8. 4ᵉ édit. 6 fr.

* **Introduction à l'étude de la botanique** (*le Sapin*), par J. DE LANESSAN, professeur agrégé à la Faculté de medecine de Paris. 1 vol. in-8. 2ᵉ édit., avec figures dans le texte. 6 fr.

* **Microbes, Ferments et Moisissures**, par le docteur L. TROUESSART. 1 vol. in-8, avec 108 figures dans le texte. 2ᵉ édit. 6 fr.

* **La Géologie comparée**, par STANISLAS MEUNIER, professeur au Muséum. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.

* **Les Végétaux et les milieux cosmiques** (adaptation, évolution), par J. COSTANTIN, maître de conférences à l'École normale supérieure. 1 vol. in-8, avec 171 gravures. 6 fr.

La Géologie expérimentale, par STANISLAS MEUNIER, professeur au Muséum. 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.

* **La Nature tropicale**, par J. COSTANTIN, maître de conférences à l'École normale supérieure. 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.

CHIMIE

* **Les Fermentations**, par P. SCHUTZENBERGER, memb. de l'Institut. 1 v. in-8, avec fig. 6ᵉ édit. 6 fr.

* **La Synthèse chimique**, par M. BERTHELOT, secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences. 1 vol. in-8. 8ᵉ édit. 6 fr.

* **La Théorie atomique**, par Ad. WURTZ, membre de l'Institut. 1 vol. in-8. 8ᵉ édit., précédée d'une introduction sur *la Vie et les Travaux* de l'auteur, par M. Ch. FRIEDEL, de l'Institut. 6 fr.

La Révolution chimique (*Lavoisier*), par M. BERTHELOT. 1 vol. in-8. 6 fr.

* **La Photographie et la Photochimie**, par H. NIEWENGLOWSKI. 1 vol. avec gravures et une planche hors texte. 6 fr.

ASTRONOMIE — MÉCANIQUE

* **Histoire de la Machine à vapeur, de la Locomotive et des Bateaux à vapeur**, par R. THURSTON, professeur à l'Institut technique de Hoboken, près de New-York, revue, annotée et augmentée d'une introduction par M. HIRSCH, professeur à l'École des ponts et chaussées de Paris. 2 vol. in-8, avec 160 figures et 16 planches hors texte. 3ᵉ édit. 12 fr.

* **Les Etoiles**, notions d'astronomie sidérale, par le P. A. SECCHI, directeur de l'Observatoire du Collège romain. 2 vol. in-8, avec 68 figures dans le texte et 16 planches en noir et en couleurs. 2ᵉ édit. 12 fr.

* **Les Aurores polaires**, par A. ANGOT, membre du Bureau central météorologique de France. 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr.

PHYSIQUE

La Conservation de l'énergie, par BALFOUR STEWART, prof. de physique au collège Owens de Manchester (Angleterre). 1 vol. in-8 avec fig. 6ᵉ édit. 6 fr.

* **Les Glaciers et les Transformations de l'eau**, par J. TYNDALL, suiv. d'une étude sur le même sujet, par HELMHOLTZ, professeur à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec fig. et 8 planches hors texte. 5ᵉ édit. 6 fr.

* **La Matière et la Physique moderne**, par STALLO, précédé d'une préface par Ch. FRIEDEL, membre de l'Institut. 1 vol. in-8. 3ᵉ édit. 6 fr.

THÉORIE DES BEAUX-ARTS

Les Débuts de l'art, par E. GROSSE. Traduit de l'allemand par A. DIRR. Préface de M. MARILLIER, 1 vol, in-8 avec gravures. 6 fr.

* **Le Son et la Musique**, par P. BLASERNA, prof. à l'Université de Rome, prof. à l'Université de Berlin. 1 vol. in-8, avec 41 fig. 5ᵉ édit. 6 fr.

* **Principes scientifiques des Beaux-Arts**, par E. BRUCKE, professeur à l'Université de Vienne. 1 vol. in-8, avec fig. 4ᵉ édit. 6 fr.

* **Théorie scientifique des couleurs** et leurs applications aux arts et à l'industrie, par O. N. ROOD, professeur à Colombia-College de New-York. 1 vol. in-8, avec 130 figures et une planche en couleurs 6 fr.

* **La Céramique ancienne et moderne**, par MM. GUIGNET, directeur des teintures à la Manufacture des Gobelins, et GARNIER, directeur du Musée de la Manufacture de Sèvres. 1 vol. in-8, avec grav. 6 fr.

RÉCENTES PUBLICATIONS

HISTORIQUES, PHILOSOPHIQUES ET SCIENTIFIQUES

qui ne se trouvent pas dans les collections précédentes.

ALAUX. **Esquisse d'une philosophie de l'être.** In-8. 1 fr.
— **Les Problèmes religieux au XIXe siècle.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
— **Philosophie morale et politique,** in-8. 1893. 7 fr. 50
— **Théorie de l'âme humaine.** 1 vol. in-8. 1895. 10 fr. (Voy. p. 2.)
— **Dieu et le Monde.** *Essai de phil. première.* 1901. 1 vol. in-12. 2 fr. 50
ALTMEYER (J.-J.). **Les Précurseurs de la réforme aux Pays-Bas.** 2 forts volumes in-8. 12 fr.
AMIABLE (Louis). **Une loge maçonnique d'avant 1789.** 1 v. in-8. 6 fr.
ANSIAUX (M.). **Heures de travail et salaires,** in-8. 1896. 5 fr.
ARRÉAT. **Une Éducation intellectuelle.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50
— **Journal d'un philosophe.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 2 et 5.)
AZAM. **Hypnotisme et double conscience.** 1 vol. in-8. 9 fr.
BAISSAC (J.). **Les Origines de la religion.** 2 vol. in-8. 12 fr.
BALFOUR STEWART et TAIT. **L'Univers invisible.** 1 vol. in-8. 7 fr.
BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE. (Voy. pages 5 et 10, ARISTOTE.)
— ***Victor Cousin,** sa vie, sa correspondance. 3 vol. in-8. 1895. 30 fr.
BEAUMONT (G. de). **Paroles d'un vivant,** in-8 1900. 5 fr.
BEAUNIS (H.). **Impressions de campagne** (1870-1871). In-18. 3 fr. 50
BERTAULD (P.-A.). **Positivisme et philos. scientif.** in-12. 1899. 3 fr. 50
BERTON (H.), docteur en droit. **L'évolution constitutionnelle du second empire.** Doctrines, textes, histoire. 1 fort vol. in-8. 1900. 12 fr.
BLONDEAU (C.). **L'absolu et sa loi constitutive.** 1 vol. in-8. 1897. 6 fr.
BOILLEY (P.). **La Législation internationale du travail.** In-12. 3 fr.
— **Les trois socialismes** : anarchisme, collectivisme, réformisme. 3 fr. 50
— **De la production industrielle, association du capital, du travail et du talent.** 1 vol. in-12. 1899. 2 fr. 50
BOURDEAU (Louis). **Théorie des sciences.** 2 vol. in-8. 20 fr.
— **La Conquête du monde animal.** In-8. 5 fr.
— **La Conquête du monde végétal.** In-8. 1893. 5 fr.
— **L'Histoire et les historiens.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
— ***Histoire de l'alimentation.** 1894. 1 vol. in-8. 5 fr. (V. p. 5.)
BOUSREZ (L.). **L'Anjou aux âges de la Pierre et du Bronze.** 1 vol. gr. in-8, avec pl. h. texte. 1897. 3 fr. 50
BOUTROUX (Em.). ***De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie.** 1 vol. in-8. 1895. 2 fr. 50. (V. p. 2 et 6.)
BRASSEUR. **La question sociale.** 1 vol. in-8. 1900. 7 fr. 50
BROOKS ADAMS. **La loi de la civilisation et de la décadence,** *essai historique,* 1 vol. in-8, trad. Aug. DIETRICH. 1899. 7 fr. 50
BUCHER (Karl). **Études d'histoire et d'économie polit.,** 1901, in-8. 6 fr.
BUNGE (N.-Ch.). **Littérature poli-économique.** 1 vol. in-8. 1898. 7 fr. 50
CARDON (G.). ***Les Fondateurs de l'Université de Douai.** In-8. 10 fr.
CLAMAGERAN. **La Réaction économique et la démocratie.** In-18. 1 fr. 25
— **La lutte contre le mal.** 1 vol. in-18. 1897. 3 fr. 50
COLLIGNON (A.). ***Diderot,** sa vie et sa correspondance. In-12. 1895. 3 fr. 50
COMBARIEU (J.). ***Les rapports de la musique et de la poésie** considérés au point de vue de l'expression. 1893. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
COSTE (Ad.). **Hygiène sociale contre le paupérisme.** In-8. 6 fr.
— **Nouvel exposé d'économie politique et de physiologie sociale** In-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 2, 6 et 32.)
COUTURAT (Louis). ***De l'infini mathématique.** In-8. 1896. 12 fr.
DANY (G.), docteur en droit. ***Les Idées politiques en Pologne à la fin du XVIIIe siècle.** *La Constit. du 3 mai* 1793, in-8 1901. 6 fr.

DAREL (Dr). **La Folie.** *Ses causes. Sa thérapeutique.* 1901, in-12. 4 fr.
DAURIAC. **Croyance et réalité.** 1 vol. in-18. 1889. 3 fr. 50
— **Le Réalisme de Reid.** In-8. 1 fr. (V. p. 2.)
DAUZAT (A.), docteur en droit. **Du Rôle des chambres en matière de traités internationaux.** 1 vol. grand in-8. 1899. 5 fr. (V. p. 17.)
DENIS (Abbé Ch.). **Esquisse d'une apologie du Christianisme dans les limites de la nature et de la révélation.** 1 vol. in-12. 1898. 4 fr.
DERAISMES (Mlle Maria). **Œuvres complètes**: Tome I. **France et progrès.** — **Sur la noblesse.** — Tome II. **Eve dans l'humanité.** — **Les droits de l'enfant.** — Tome III. **Nos principes et nos mœurs.** — **L'ancien devant le nouveau.** — Tome IV. **Lettre au clergé français. Polémique religieuse.** Chaque volume 3 fr. 50
DESPAUX. **Genèse de la matière et de l'énergie.** In-8. 1900. 4 fr.
DOUHÈRET. **Idéologie**, discours sur la philos. prem. In-18. 1900. 1 fr. 25
DROZ (Numa). **Etudes et portraits politiques.** 1 vol. in-8. 1895. 7 fr. 50
— **Essais économiques.** 1 vol. in-8. 1896. 7 fr. 50
— **La démocratie fédérative et le socialisme d'État.** In-12. 1 fr.
DUBUC (P.). ***Essai sur la méthode en métaphysique.** 1 vol. in-8. 5 fr.
DUGAS (L.). ***L'amitié antique.** 1 vol. in-8. 1895. 7 fr. 50 (V. p. 2.)
DUNAN. ***Sur les formes à priori de la sensibilité.** 1 vol. in-8. 5 fr.
— **Zénon d'Élée et le mouvement.** In-8. 1 fr. 50 (V. p. 2.)
DUPUY (Paul). **Les fondements de la morale.** In-8. 1900. 5 fr.
DUVERGIER DE HAURANNE (Mme E.). **Histoire populaire de la Révolution française.** 1 vol. in-18. 5e édit. 3 fr. 50
Entre Camarades. Ouvr. publié par la Soc. des anciens élèves de la Faculté des lettres de l'Univ. de Paris. *Histoire, littérature ancienne, française, étrangères, philologie, philosophie, journalisme.* 1901, in-8. 10 fr.
ESPINAS (A.). ***Les Origines de la technologie.** 1 vol. in-8. 1897. 5 fr.
FEDERICI. **Les Lois du progrès.** 2 vol. in-8. Chacun. 6 fr.
FERRÈRE (F.). **La situation religieuse de l'Afrique romaine** depuis la fin du IVe siècle jusqu'à l'invasion des Vandales. 1 v. in-8. 1898. 7 fr. 50
FERRIÈRE (Em.). **Les Apôtres**, essai d'histoire religieuse. 1 vol. in-12. 4 fr. 50
— **L'Ame est la fonction du cerveau.** 2 volumes in-18. 7 fr.
— **Le Paganisme des Hébreux jusqu'à la captivité de Babylone.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
— **La Matière et l'Énergie.** 1 vol. in-18. 4 fr. 50
— **L'Ame et la Vie.** 1 vol. in-18. 4 fr. 50
— **Les Mythes de la Bible.** 1 vol. in-18. 1893. 3 fr. 50
— **La Cause première d'après les données expérim.** In-18. 1896. 3 fr. 50
— **Étymologie de 400 prénoms usités en France.** 1 vol. in-18. 1898. 1 fr. 50 (Voy. p. 10 et 32).
FLEURY (Maurice de). **Introduction à la médecine de l'Esprit.** 1 vol. in-8. 6e éd. 1900. 7 fr. 50 (V. p. 3.)
FLOURNOY. **Des phénomènes de synopsie.** In-8. 1893. 6 fr.
— **Des Indes à la planète Mars.** Etude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie. 1 vol. in-8, avec grav. 3e éd. 1900. 8 fr.
Fondation universitaire de Belleville (La). Ch. GIDE. *Travail intellectuel et travail manuel.* — J. BARDOUX. *Premiers efforts et première année.* 1901. 1 vol. in-16. 1 fr. 50
FRÉDERICQ (P.). **L'Enseignement supérieur de l'histoire.** Allemagne, France, Ecosse, Angleterre, Hollande, Belgique. In-8. 1899. 7 fr.
GOBLET D'ALVIELLA. **L'Idée de Dieu**, d'après l'anthr. et l'histoire. In-8. 6 fr.
— **La représentation proportionnelle en Belgique**, 1900. 4 fr. 50
GOURD. **Le Phénomène.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
GREEF (Guillaume de). **Introduction à la Sociologie.** 2 vol. in-8. 10 fr.
— **L'évolution des croyances et des doctrines politiques.** 1 vol. in-12. 1895. 4 fr. (V. p. 7.)
GRIMAUX (Ed.). ***Lavoisier** (1748-1794), d'après sa correspondance et divers documents inédits. 1 vol. gr. in-8, avec gravures. 3e éd. 1898. 15 fr.

GRIVEAU (M.). **Les Éléments du beau.** In-18. 4 fr. 50
— **La Sphère de beauté**, 1901. 1 vol. in-8. 10 fr.
GUYAU. **Vers d'un philosophe.** In-18. 3e édit. 3 fr. 50 (Voy. p. 3, 7 et 10.)
GYEL (le Dr E.). **L'être subconscient.** 1 vol. in-8. 1899. 4 fr.
HALLEUX (J.). **Les principes du positivisme contemporain**, exposé et critique. (Ouvrage récompensé par l'Institut). 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50
HARRACA (J.-M.). **Contributions à l'étude de l'Hérédité et des principes de la formation des races.** 1 vol. in-18. 1898. 2 fr.
HENNEGUY (Félix). **Le Sphinx.** Poèmes dramatiques. 1 v. in-18. 1899. 3 fr. 50
— **Les Aïeux.** Poèmes dramatiques. 1 vol. in-18. 1901. 3 fr. 50
HIRTH (G.). **La Vue plastique, fonction de l'écorce cérébrale.** In-8. Trad. de l'allem. par L. ARRÉAT, avec grav. et 34 pl. 8 fr. (Voy. p. 7.)
— **Pourquoi sommes nous distraits?** 1 vol. in-8. 1895. 2 fr.
HOCQUART (E.). **L'Art de juger le caractère des hommes sur leur écriture**, préface de J. CRÉPIEUX-JAMIN. Br. in-8. 1898. 1 fr.
HORION. **Essai de Synthèse évolutionniste**, in-8. 1899. 7 fr.
HORVATH, KARDOS ET ENDRODI. **Histoire de la littérature hongroise**, adapté du hongrois par J. KONT. Gr. in-8, avec gr. 1900. Br. 10 fr. Rel. 15 fr.
JOYAU. **De l'Invention dans les arts et dans les sciences.** 1 v. in-8. 5 fr.
— **Essai sur la liberté morale.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
KARPPE (S.), docteur ès lettres. **Les origines et la nature du Zohar**, précédé d'une *Etude sur l'histoire de la Kabbale*. 1901. in 8. 7 fr. 50
KAUFMAN. **La cause finale et son importance au temps présent.** Traduit de l'allemand par A. DEIBER. In-12. 2 fr. 50
KINGSFORD (A.) et MAITLAND (E.). **La Voie parfaite ou le Christ ésotérique**, précédé d'une préface d'Edouard SCHURE. 1 vol. in-8. 1892. 6 fr.
KUFFERATH (Maurice). **Musiciens et philosophes.** (Tolstoï, Schopenhauer, Nietzsche, Richard Wagner). 1 vol. in-12. 1899. 3 fr. 50
KUMS (A.). ***Les choses naturelles dans Homère.** 1 vol. in-8. 1897. 5 fr.
— Supplément au précédent. 1 fr. 25
LAVELEYE (Em. de). **De l'avenir des peuples catholiques.** In-8. 25 c.
— **Essais et Études.** Première série (1861-1875). — Deuxième série (1875-1882). — Troisième série (1892-1894). Chaque vol. in-8. 7 fr. 50
LÉGER (C.). **La liberté intégrale.** 1 vol. in-12. 1896. 1 fr. 50
LEMAITRE (J.), professeur au Collège de Genève. — **Audition colorée et Phénomènes connexes observés chez des écoliers.** 1900. in-12. 4 fr.
LETAINTURIER (J.). **Le socialisme devant le bon sens.** in-18. 1 fr. 50
LÉVY (Albert). ***Psychologie du caractère.** In-8. 1896. 5 fr.
LÉVY-SCHNEIDER (L), docteur ès lettres. — **Le conventionnel Jeanbon Saint-André**, (1749-1813). 1901. 2 vol. in 8. 15 fr.
LICHTENBERGER (A.). **Le socialisme au XVIIIe siècle.** Les idées socialistes dans les écrivains français au XVIIIe siècle. In-8. 1895. 7 fr. 50
LUBBOCK (Sir J.). **Les origines de la civilisation.** in-8. 15 fr.
MABILLEAU (L.). ***Histoire de la philosophie atomistique.** 1 vol. in-8. 1895. (Ouvrage couronné par l'Institut.) 12 fr.
MAINDRON (Ernest). ***L'Académie des sciences** (Histoire de l'Académie; fondation de l'Institut national; Bonaparte, membre de l'Institut). In-8 cavalier, 53 grav., portraits, plans. 8 pl. hors texte et 2 autographes 12 fr.
MALCOLM MAC COLL. **Le Sultan et les grandes puissances**, essai historique, traduct. de Jean LONGUET. 1 vol. in-8. 1899. 5 fr.
MANACÉINE (Marie de). **L'anarchie passive et Tolstoï.** In-18. 2 fr.
MANDOUL (J.) **Un homme d'État italien : Joseph de Maistre et la politique de la maison de Savoie**, 1 vol. in-8. 8 fr.
MARSAUCHE (L.). **La Confédération helvétique d'après la constitution**, préface de M. Frédéric Passy. 1 vol. in-18. 1891. 3 fr. 50
MATAGRIN. **L'esthétique de Lotze.** 1 vol. in-12. 1900. 2 fr.
MATTEUZZI. **Les facteurs de l'évolution des peuples.** in-8. 1900. 6 fr.
MERCIER (Mgr). **Les origines de la psych. contemp.** In-12. 1898. 5 fr.
— **La Définition philosophique de la vie.** Broch. in-8. 1899. 1 fr. 50

MISMER (Ch.). **Principes sociologiques.** 1 vol. in-8. 2e éd. 1897. 5 fr.
MONCALM. **Origine de la pensée et de la parole.** In-8. 1899. 5 fr.
MONNIER (Marcel). **Le drame chinois.** 1 vol. in-16. 1900. 2 fr. 50
MONTIER (Amand). **Robert Lindet,** grand in-8. 1899. 10 fr.
MORIAUD (P.). **La question de la liberté et la conduite humaine.** 1 vol. in-12. 1897. 3 fr. 50
NAUDIER (F.). **Le socialisme et la révolution sociale.** In-18. 3 fr. 50
NEPLUYEFF (N. de). **La confrérie ouvrière et ses écoles,** in-12. 2 fr.
NIZET. **L'Hypnotisme,** étude critique. 1 vol. in-12. 1892. 2 fr. 50
NODET (V.). **Les agnoscies, la cécité psychique.** In-8. 1899. 4 fr.
NOVICOW (J.). **La Question d'Alsace-Lorraine.** In-8. 1 fr. (V. p. 4, 8 et 16.)
— **La Fédération de l'Europe.** 1 vol. in-18. 2e édit. 1901. 3 fr. 50
NYS (Ernest). **Les Théories politiques et le droit intern.** In-8. 4 fr.
PARIS (comte de). **Les Associations ouvrières en Angleterre** (Trades-unions). 1 vol. in-18. 7e édit. 1 fr. — Édition sur papier fort. 2 fr. 50
PAUL-BONCOUR (J.). **Le fédéralisme économique,** préf. de M. WALDECK-ROUSSEAU. 1 vol. in-8. 2e édition. 1901. 6 fr.
PAULHAN (Fr.). **Le Nouveau mysticisme.** 1 vol. in-18. 1891. 2 fr. 50
PELLETAN (Eugène). ***La Naissance d'une ville** (Royan). In-18. 2 fr.
— ***Jarousseau, le pasteur du désert.** 1 vol. in-18. 2 fr.
PELLETAN (Eugène). ***Un Roi philosophe :** *Frédéric le Grand*, in-18. 3 fr. 50
— **Droits de l'homme.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50
— **Profession de foi du XIXe siècle.** In-12. 3 fr. 50 (V. p. 31.)
PEREZ (Bernard). **Mes deux chats.** In-12, 2e édition. 1 fr. 50
— **Jacotot et sa Méthode d'émancipation intellect.** In-18. 3 fr.
— **Dictionnaire abrégé de philosophie.** 1893. in-12. 1 fr. 50 (V. p. 8.)
PHILBERT (Louis). **Le Rire.** In-8. (Cour. par l'Académie française.) 7 fr. 50
PHILIPPE (J.). **Lucrèce dans la théologie chrétienne** du IIIe au XIIIe siècle. 1 vol. in-8. 1896. 2 fr. 50
PIAT (C.). **L'Intellect actif** 1 vol. in-8. 4 fr. (V. p. 8, 11, 12.)
— **L'Idée ou critique du Kantisme.** 2e édition 1901. 1 vol. in-8. 6 fr.
PICARD (Ch.). **Sémites et Aryens** (1893). In-18. 1 fr. 50
PICARD (E.). **Le Droit pur, les permanences juridiques abstraites.** 1 vol. in-8. 1899. 7 fr. 50
PICAVET (F.). **La Mettrie et la crit. allem.** 1889. In-8. 1 fr. (V. p. 8.)
PICTET (Raoul). **Étude critique du matérialisme et du spiritualisme par la physique expérimentale.** 1 vol. gr. in-8. 1896. 10 fr.
POEY. **Le Positivisme.** 1 fort vol. in-12. 4 fr. 50
— **M. Littré et Auguste Comte.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
PORT. **La Légende de Cathelineau.** In-8. 5 fr.
POULLET. **La Campagne de l'Est** (1870-1871). In-8, avec cartes. 7 fr.
* **Pour et contre l'enseignement philosophique,** par MM. VANDEREM (Fernand), RIBOT (Th.), BOUTROUX (F.), MARION (H.), JANET (P.) et FOUILLÉE (A.) ; MONOD (G.), LYON (Georges), MARILLIER (L.), CLAMADIEU (abbé), BOURDEAU (J.), LACAZE (G.), TAINE (H.). 1894. In-18. 2 fr.
PRAT (Louis). **Le mystère de Platon (Aglaophamos).** 1 v. in-8. 1900. 4 fr.
PRÉAUBERT. **La vie, mode de mouvement.** In-8, 1897. 5 fr.
PRINS (Ad.). **L'organisation de la liberté et le devoir social.** 1 vol. in-8. 1895. 4 fr.
PUJO (Maurice). ***Le règne de la grâce.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
RATAZZI (Mme). **Emilio Castelar.** In-8, avec illustr., portr. 1899. 3 fr. 50
RAYMOND (P.). **L'arrondissement d'Uzès avant l'Histoire.** In-8, avec gravures. 1900. 6 fr.
RENOUVIER (Ch.), de l'Institut. **Uchronie.** *L'Utopie dans l'Histoire.* 2e édit. 1901. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
RIBOT (Paul). **Spiritualisme et Matérialisme.** 2e éd. 1 vol. in-8. 6 fr.
ROBERTY (J.-E.) **Auguste Bouvier,** pasteur et théologien protestant. 1826-1893. 1901. 1 fort vol. in-12. 3 fr. 50
ROISEL. **Chronologie des temps préhistoriques.** In-12, 1900. 1 fr.

ROTT (Ed.). **Histoire de la représentation diplomatique de la France auprès des cantons suisses, de leurs alliés et de leurs confédérés**, tome I. 1 fort vol. gr. in-8. 1900. 12 fr.

RUTE (Marie-Letizia de). **Lettres d'une voyageuse.** Vienne, Budapest, Constantinople. 1 vol. in-8. 1896. 3 fr.

SANDERVAL (O. de). **De l'Absolu.** La loi de vie. 1 vol. in-8. 2e éd. 5 fr.

— **Kahel. Le Soudan français.** In-8, avec gravures et cartes. 8 fr.

SAUSSURE (L. de). **Psychol. de la colonisation franç.**, in-12. 3 fr. 50

SAYOUS (E.), professeur à l'Université de Besançon. **Histoire générale des Hongrois.** 2e éd. revisée par ANDRÉ SAYOUS et J. DOLENECZ. 1 vol. grand in-8, avec grav. et pl. hors texte. 1900. Br. 15 fr. Relié. 20 fr.

SECRÉTAN (Ch.). **Études sociales.** 1889. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

— **Les Droits de l'humanité.** 1 vol. in-18. 1891. 3 fr. 50

— **La Croyance et la civilisation.** 1 vol. in-18. 2e édit. 1891. 3 fr. 50

— **Mon Utopie.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50

— **Le Principe de la morale.** 1 vol. in-8. 2e éd. 7 fr. 50

— **Essais de philosophie et de littérature.** 1 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50

SECRÉTAN (H.). **La Société et la morale.** 1 vol. in-12. 1897. 3 fr. 50

SKARZYNSKI (L.). **Le progrès social à la fin du XIXe siècle.** Préface de M. LÉON BOURGEOIS. 1901. 1 vol. in-12. 4 fr. 50

SOLOWEITSCHEK (Leonty). **Un prolétariat méconnu**, étude sur la situation sociale et économique des juifs. 1 vol. in-8. 1898. 2 fr. 50

SOREL (Albert). **Le Traité de Paris du 20 novembre 1815.** In-8. 4 fr. 50

SPIR (A.). **Esquisses de philosophie critique.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50

— **Nouvelles études de philosophie critique.** In-8. 1899. 3 fr. 50

STOCQUART (Emile). **Le contrat de travail.** In-12. 1895. 3 fr.

STRADA (J.). **La loi de l'histoire.** 1 vol. in-8. 1894. 5 fr.

— **Jésus et l'ère de la science.** 1 vol. in-8. 1896. 5 fr.

— **Ultimum organum**, constit. scient. de la mét. générale. 2 v. in-12. 7 fr.

— **La Méthode générale.** 1 vol. in-12. 2 fr.

— **La religion de la science et de l'esprit pur**, constitution scientifique de la religion. 2 vol. in-8. 1897. Chacun séparément. 7 fr.

TERQUEM (A.). **Science romaine à l'époque d'Auguste.** in-8. 3 fr.

TISSOT. **Principes de morale.** 1 vol. in-8. 6 fr. (Voy. KANT, p. 11.)

VACHEROT. **La Science et la Métaphysique.** 3 vol. in-18. 10 fr. 50

VAN BIERVLIET (J.-J.). **Psychologie humaine.** 1 vol. in-8. 8 fr.

— **La Mémoire.** Br. in-8. 1893. 2 fr.

— **Etudes de psychologie**, 1 vol. in-8°. 1901. 4 fr.

VIALLATE (A.). **Chamberlain.** in-12, préface de E. BOUTMY. 2 fr. 50

VIALLET (C.-Paul). **Je pense, donc je suis.** Introduction à la méthode cartésienne. 1 vol. in-12. 1896. 2 fr. 50

VIGOUREUX (Ch.). **L'Avenir de l'Europe** au double point de vue de la politique de sentiment et de la politique d'intérêt. 1892. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

WEIL (Denis). **Le Droit d'association et le Droit de réunion** devant les chambres et les tribunaux. 1893. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

— **Les Élections législatives.** Histoire de la législation et des mœurs. 1 vol. in-18. 1895. 3 fr. 50

WUARIN (L.). **Le Contribuable.** 1 vol. in-16. 3 fr. 50

WULF (M. de). **Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liège jusqu'à la Révol. franç.** In-8. 5 fr.

— **Sur l'esthétique de saint Thomas d'Aquin.** In-8. 1 fr. 50

— **La Philosophie médiévale**, 1 vol. in-8. 1899. 7 fr. 50

ZIESING (Th.). **Érasme ou Salignac.** Étude sur la lettre de François Rabelais. 1 vol. gr. in-8. 4 fr.

ZOLLA (D.). **Les questions agricoles d'hier et d'aujourd'hui.** 1894. 1895. 2 vol. in-12. Chacun. 3 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE UTILE

122 VOLUMES PARUS

Le volume de 192 pages, broché, 60 centimes.

Cartonné à l'anglaise, 1 fr.

La plupart des livres de cette collection ont été adoptés par le *Ministère de l'Instruction publique* pour les Bibliothèques des Lycées et Collèges de garçons et de jeunes filles, celles des Écoles normales, les Bibliothèques populaires scolaires.

HISTOIRE DE FRANCE

Les Mérovingiens, par BUCHEZ.

Les Carlovingiens, par BUCHEZ.

Les Luttes religieuses des premiers siècles, par J. BASTIDE. 4e édit.

Les Guerres de la Réforme, *du même*.

La France au moyen âge, par F. MORIN.

Jeanne d'Arc, par Fréd. LOCK.

Décadence de la monarchie française, par Eug. PELLETAN, sénateur. 4e édit.

La Révolution française, par H. CARNOT (2 volumes).

La Défense nationale en 1792, par P. GAFFAREL, professeur à l'Univ. de Dijon.

Napoléon Ier, par Jules BARNI. 3e édit.

Histoire de la Restauration, par Fréd. LOCK. 3e édit.

Histoire de Louis-Philippe, par Edgar ZEVORT, recteur de l'Académie de Caen. 2e édit.

Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France (1789-1871), par MM. DUBOIS et SARTHOU Résumé d'après l'ouvrage de M. DEBIDOUR.

Mœurs et Institutions de la France, par P. BONDOIS, prof. au lycée Buffon, 2 vol.

Histoire de l'armée française, par L. BÈRE.

Histoire de la marine française, par DONEAUD, prof. à l'École navale, 2e édit.

Histoire de la conquête de l'Algérie, par QUESNEL.

***Les Origines de la guerre de 1870**, par Ch. DE LARIVIÈRE.

Histoire de la littérature française, par Georges MEUNIER, agrégé de l'Univ.

Histoire de l'Art ancien et moderne, par le même (avec grav.).

PAYS ÉTRANGERS

L'Espagne et le Portugal, par E. RAYMOND. 2e édition.

Histoire de l'Empire ottoman, par L. COLLAS. 2e édition.

Les Révolutions d'Angleterre, par Eug. DESPOIS. 3e édition.

Histoire de la maison d'Autriche, par Ch. ROLLAND. 2e édition.

L'Europe contemporaine (1789-1879), par P. BONDOIS, prof. au lycée Buffon.

Histoire contemporaine de la Prusse, par Alfr. DONEAUD.

Histoire contemporaine de l'Italie, par Félix HENNEGUY.

Histoire contemporaine de l'Angleterre, par A. REGNARD.

HISTOIRE ANCIENNE

La Grèce ancienne, par L. COMBES.

L'Asie occid. et l'Égypte, par A. OTT.

L'Inde et la Chine, par A. OTT.

Histoire romaine, par CREIGHTON.

L'Antiquité romaine, par WILKINS.

L'Antiquité grecque, par MAHAFFY.

GÉOGRAPHIE

Torrents, fleuves et canaux de la France, par H. BLERZY.

Les Colonies anglaises, par H. BLERZY.

Les Iles du Pacifique, par le capitaine de vaisseau JOUAN (avec une carte).

Les Peuples de l'Afrique et de l'Amérique, par GIRARD DE RIALLE.

Les Peuples de l'Asie et de l'Europe, par GIRARD DE RIALLE.

L'Indo-Chine française, par FAQUE.

Géographie physique, par GEIKIE.

Continents et Océans, par GROVE (avec figures).

Les Frontières de la France, par P. GAFFAREL, prof. à la Faculté de Dijon.

L'Afrique française, par A. JOYEUX.

Madagascar, par A. MILHAUD, prof. agrégé d'histoire et de géographie (avec carte).

Les grands ports de commerce, par D. BELLET.

COSMOGRAPHIE

Les Entretiens de Fontenelle sur la pluralité des mondes, mis au courant de la science, par BOILLOT.

Le Soleil et les Étoiles, par le P. SECCHI, BRIOT, WOLF et DELAUNAY. 2e éd. (avec fig.).

Les Phénomènes célestes, par ZURCHER et MARGOLLÉ.

A travers le ciel, par AMIGUES, proviseur du lycée de Toulon.

Origines et Fin des mondes, par Ch. RICHARD. 3e édition.

Notions d'astronomie, par L. CATALAN. 4e édition (avec figures).

SCIENCES APPLIQUÉES

Le Génie de la science et de l'industrie, par B. GASTINEAU.

Causeries sur la mécanique, par BROTHIER. 2e édit.

Médecine populaire, par le Dr TURCK. 7e édit., revue par le Dr L. LARRIVÉ.

La Médecine des accidents, par le Dr BROQUÈRE.

Les Maladies épidémiques (Hygiène et Prévention), par le Dr L. MONIN.

Hygiène générale, par le Dr CRUVEILHIER.

La tuberculose, son traitement hygiénique, par P. MERKLEN, interne des hôpitaux

Petit Dictionnaire des falsifications, par DUFOUR, pharmacien de 1re classe.

L'Hygiène de la cuisine, par le Dr LAUMONIER.

Les Mines de la France et de ses colonies, par P. MAIGNE.

Les Matières premières et leur emploi, par le Dr H. GENEVOIX, pharmacien de 1re [illegible]

Les Procédés industriels, du mêm[illegible]

La Photographie, par H. GOSSIN [illegible]

La Machine à vapeur, du même (a[illegible] figures).

La Navigation aérienne, par G. DALL[illegible]

L'Agriculture française. par A. L[illegible] BALÉTRIER, prof. d'agriculture (avec figures).

La Culture des plantes d'appar[illegible]**ment**, par A. LARBALÉTRIER (avec figures).

* **La Viticulture nouvelle**, par A. BERG[illegible]

Les Chemins de fer, p. G. MAYER (av. fig.

Les grands ports maritimes de commerce, par D. BELLET (avec figures).

SCIENCES PHYSIQUES ET NATURELLES

Télescope et Microscope, par ZURCHER et MARGOLLÉ.

Les Phénomènes de l'atmosphère, par ZURCHER. 7e édit.

Histoire de l'air, par ALBERT-LÉVY.

Histoire de la terre, par BROTHIER.

Principaux faits de la chimie, par BOUANT, prof. au lycée Charlemagne.

Les Phénomènes de la mer, par E. MARGOLLÉ. 5e édit.

L'Homme préhistorique, par ZABOROWSKI. 2e édit.

Les Mondes disparus, du même.

Les grands Singes, du même.

Histoire de l'eau, par BOUANT, prof. au lycée Charlemagne (avec grav.).

Petite chimie de l'agriculteur, pa[illegible] V. VAILLANT, pr à l'Institut industriel du Nord

Introduction à l'étude des sciences physiques, par MORAND. 5e édit.

Le Darwinisme, par E. FERRIÈRE.

Géologie, par GEIKIE (avec figures).

Les Migrations des animaux et le Pigeon voyageur, par ZABOROWSKI. 4e éd.

Premières Notions sur les sciences, par Th. HUXLEY.

La Chasse et la Pêche des animaux marins, par JOUAN.

Zoologie générale, par H. BEAUREGARD.

Botanique générale, par E. GÉRARDIN (avec figures).

La Vie dans les mers, par H. COUPIN

Les Insectes nuisibles, par A. ACLOQUE

PHILOSOPHIE

La Vie éternelle, par ENFANTIN. 2e éd.

Voltaire et Rousseau, par E. NOEL. 3e éd.

La Philosophie zoologique, par Victor MEUNIER. 3e édit.

L'Origine du langage, par ZABOROWSKI.

Physiologie de l'esprit, par PAULHA[illegible] (avec figures).

L'Homme est-il libre? par G. RENARD.

La Philosophie positive, par le docteu[illegible] ROBINET. 2e édition.

ENSEIGNEMENT. — ÉCONOMIE DOMESTIQUE

De l'Éducation, par H. SPENCER. 8e édit.

La Statistique humaine de la France, par Jacques BERTILLON.

Le Journal, par HATIN.

De l'Enseignement professionnel, par CORBON. 8e édit.

Les Délassements du travail, par Maurice CRISTAL. 2e édit.

Le Budget du foyer, par H. LENEVEUX.

Paris municipal, par H. LENEVEUX.

Histoire du travail manuel en France, par H. LENEVEUX.

L'Art et les Artistes en France, par Laurent PICHAT, sénateur. 4e édit.

Premiers principes des beaux-arts, par J. COLLIER (avec gravures).

Économie politique, par STANLEY JEVONS

Le Patriotisme à l'école, par le général JOURDY.

Histoire du libre-échange en Angleterre, par MONGREDIEN.

Économie rurale et agricole, par PETIT

La Richesse et le Bonheur, par Ad. COSTE

Alcoolisme ou épargne, le dilemme social, par Ad. COSTE.

* **L'Alcool et la lutte contre l'alcoolisme**, par les Drs SÉRIEUX et MATHIEU.

Les plantes d'appartement, de fenêtres et de balcons, par A. LARBALÉTRIER

L'Assistance publique en France par le Dr L. LARRIVÉ.

La pratique des vins, par A. BERGET

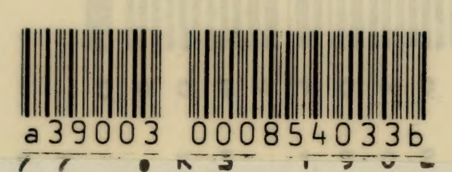
Les vins de France, par A. BERGET.

DROIT

La Loi civile en France, par MORIN, 3e édit.

La Justice criminelle en France, pa[illegible] G. JOURDAN. 3e édit.

L.-Imprimeries réunies, rue Saint-Benoît, 7, Paris. — 4292.


a39003 008540336